

NOVAS PROPOSIÇÕES PARA O USO SOCIAL DA TECNOLOGIA INDÍGENA E OUTRAS DISCUSSÕES: HOMENAGEM AO CENTENÁRIO DE BERTA GLEIZER RIBEIRO

Bianca Luiza Freire de Castro França
(Organizadora)

BIANCA LUIZA FREIRE DE CASTRO FRANÇA
(Organizadora)

**NOVAS PROPOSIÇÕES PARA O USO SOCIAL DA
TECNOLOGIA INDÍGENA E OUTRAS DISCUSSÕES:
HOMENAGEM AO CENTENÁRIO DE BERTA GLEIZER RIBEIRO**

2024 by Editora Alfa Ciência
Copyright © Editora Alfa Ciência
Copyright do Texto © 2024 Os autores
Copyright da Edição © 2024 Editora Alfa Ciência
Direitos para esta edição cedidos à Editora Alfa Ciência pelos autores.
As ilustrações e demais informações contidas desta obra são integralmente de
responsabilidade dos autores.

Capa: Designed by Editora Alfa Ciência e Emilha Ulhoa Botelho

Imagem da Capa: Emilha Ulhoa Botelho

Diagramação e Edição de Arte: Editora Alfa Ciência

Revisão: Os Autores

CORPO EDITORIAL

Editor Chefe:

Dr. Charlyan de Sousa Lima

Editora Adjunta:

Me. Bruna Cruz Magalhães Lima

Conselho Editorial

Dr. Cláudio Gonçalves da Silva
Dr. Antonio da Costa Cardoso Neto
Dr. Diego Amorim dos Santos
Dr. Ivandro Carlos Rosa
Dra. Karlyene Sousa da Rocha
Dra. Kaiomi de Souza Oliveira Cavalli
Dr. Leonardo De Ross Rosa
Dra. Luana Lopes Padilha
Dra. Marcele Scapin Rogerio
Dra. Marcia Silva de Oliveira
Dra. Mayara da Cruz Ribeiro
Dr. Nítalo André Farias Machado
Dra. Paula Michele Lohmann
Dr. Renato Santiago Quintal
Dra. Thiessa Maramaldo de Almeida Oliveira
Dr. Wellyson da Cunha Araújo Firmo

Diagramação: Editora Alfa Ciência
Edição de Arte: Editora Alfa Ciência
Revisão: Os Autores
Organizadores: Bianca Luiza Freire de Castro França

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Novas proposições para o uso social da tecnologia indígena e outras discussões [livro eletrônico] : homenagem ao centenário de Berta Gleizer Ribeiro / organização Bianca Luiza Freire de Castro França. -- Chapadinha, MA : Editora Alfa Ciência, 2024.
PDF .

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-84518-45-2

1. Comunidades tradicionais 2. Cultura indígena
3. Plantas medicinais - Brasil 4. Povos indígenas -
Conhecimento 5. Povos indígenas - Usos e costumes
I. França, Bianca Luiza Freire de Castro.

24-208504

CDD-980.41

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Povos indígenas 980.41

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

O conteúdo do livro, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. O download da obra e o seu compartilhamento somente são autorizados desde que sejam atribuídos créditos aos autores, sem alterá-la e de nenhuma forma utilizá-la para fins comerciais.

Editora Alfa Ciência

Chapadinha – Maranhão – Brasil
www.editoraalfaciencia.com.br
publicacao.alfaciencia@gmail.com
contato.alfaciencia@gmail.com

*Dedico este e-book ao
meu amigo James Leal Borges (in memoriam).
“Que a terra te seja leve.”*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	8
Capítulo 01 - BERTA GLEIZER RIBEIRO E O USO SOCIAL DA TECNOLOGIA INDÍGENA	15
	Bianca Luiza Freire de Castro França
Capítulo 02 - “PALAVRAS CHEIAS DE LEMBRANÇAS E SAUDADES”: BREVE DEPOIMENTO SOBRE BERTA G. RIBEIRO.....	45
	Lux Boelitz Vidal
Capítulo 03 - O USO DE PLANTAS MEDICINAIS ATRAVÉS DO CONHECIMENTO TRADICIONAL EM COMUNIDADES INDIGENAS	49
	Cleobina Torres Florentino; Ana Paula Bonifácio Barroso Tenazor
Capítulo 04 - O SURGIMENTO DA MÚSICA WÚPŪ (FLAUTA) PARA O POVO YAWALAPITI.....	58
	Munuri Yawalapiti
Capítulo 05 - DIREITO, EPISTEMOLOGIA E TECNOLOGIA INDÍGENA: BASES EPISTEMOLÓGICAS ACERCA DO DIREITO À IDENTIDADE CULTURAL E COSMOVISÃO	78
	Vivian Nigri Queiroga Diniz da Paixão; Álvaro Reinaldo de Souza; Willis Santiago Guerra Filho
Capítulo 06 - “O DEUS DOS CRISTÃOS E OS ESPÍRITOS BESTAS DAS FLORESTAS”*. DESAFIOS SOCIOAMBIENTAIS E PROPOSTAS PARA USOS DAS BIOTECNOLOGIAS INDÍGENAS.	99
	José Renato de Castro Cesar
Capítulo 07 - OS CONCEITOS DE NATUREZA, A QUEDA DO CÉU E O USO SOCIAL DA TECNOLOGIA INDÍGENA.....	126
	Bianca Luiza Freire de Castro França; Renata Cesar de Oliveira
Capítulo 08 - A REPRESENTAÇÃO DO INDÍGENA NA LITERATURA BRASILEIRA.....	141
	Francisco de Assis Moura Ferreira;

Bianca Coelho Farias Ferreira;
Natiely Silva Sales;
Moisés da Silva de Sousa;
Francisca de Assis da Silva Lima;
Iara Elane Pereira Araújo

**Capítulo 09 - LITERATURA INDÍGENA INFANTIL COMO FERRAMENTA DE RESISTÊNCIA E
DECOLONIALIDADE 156**

Francisca Erica dos Santos Souza;
Gerdeson Nascimento Santos;
Kédima de Sousa Silva Oliveira;
Moisés da Silva de Sousa;
Sara de Sousa Lucena;
Talita da Silva Nunes

**Capítulo 10 - ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA: ONIROCRÍTICA DO LIVRO DA OUTRA ORIGEM DO
MUNDO 170**

Carlos Emílio Barreto Corrêa Lima

**Capítulo 11 - PREFÁCIO-VIAGEM, OFICINAS DE TEATRAULAS E RELATO DA VIAGEM AO
BAHSERIKOWI..... 191**

Fabiana Serroni Perosa;
Willis Santiago Guerra Filho

**Capítulo 12 - ASPECTOS DA SAÚDE MENTAL ENTRE INDÍGENAS E SEUS REFLEXOS SOCIAIS –
REEDIÇÃO COM ATUALIZAÇÕES 209**

Mara Barreto Sinhosewawe Xavante

ORGANIZADORA 223

APRESENTAÇÃO

[SIC] Eu acho que é chegado o momento em que nós antropólogos, linguistas... e as pessoas envolvidas com a questão indígena... vai ser que, o problema da gente vai ser de que o indígena é também um ecólogo, ele é um ambientalista, ele é um defensor da natureza. [...] Na medida em que nós defendemos a autonomia cultural do índio, aprendemos o manejo da natureza com ele... [...] A grande tragédia é que agora que o mundo está se dando conta da biodiversidade da Amazônia, a grande quantidade de plantas e microrganismos, da fauna e flora... é que o índio está desaparecendo e com ele todo esse conhecimento. Tão urgente quanto estudar as línguas indígenas que fazem parte do patrimônio cultural da humanidade, é importante estudar o conhecimento da natureza dos índios e o modo como eles usam a terra. O índio não desmata como a gente: aquela enorme fazenda de gado, 100 mil hectares... 10 mil hectares... aquela loucura! O índio faz uma roça de 1 hectare que dá para ele e sua família viverem por mais ou menos um ano. E deixa um corredor ecológico no entorno. Quando ele deixa aquela roça de repouso, durante uns dois ou três anos... aquela floresta vai se refazendo. Ele também deixa uma porção de plantas para os animais comerem: ingá, pupunha, umari... então, ele planta para ele comer e para o bicho também. Há um conhecimento, um manejo. Ele sabe dentro de seus mitos e superstições que ele só irá sobreviver, se ele deixar viver também os outros bichos.

Entrevista de Berta Gleizer Ribeiro para o Programa “Tome Ciência” da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência em 1990, por conta do lançamento do livro *Amazônia Urgente: cinco séculos de História e Ecologia*.

A citação que abre este e-book se trata de uma entrevista da antropóloga e etnóloga Berta Gleizer Ribeiro para o Programa “Tome Ciência” da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, em 1990. Na época, a antropóloga lançava o livro *Amazônia Urgente: Cinco Séculos de História e Ecologia*, que era um livro e guia ilustrado da exposição homônima. Em seu livro *Amazônia Urgente*, Berta focaliza na ecologia e na ocupação humana da floresta amazônica. Segundo a autora, *Amazônia Urgente* incute no público leitor ideias claras sobre o equilíbrio ecológico e sobre a ameaça ao território amazônico pelo progresso tecnológico. Demonstra que os ecossistemas

amazônicos são organismos vivos através da apresentação e análise do que se passa nos seus núcleos, no sistema hídrico e edáfico.

No ano de 2024 comemoramos o centenário de Berta Gleizer Ribeiro. Berta foi uma antropóloga romena/brasileira, geógrafa e historiadora de formação, etnógrafa e museóloga, formou coleções para museus brasileiros, foi idealizadora de exposições nacionais e internacionais, pesquisadora, escritora, produtora de audiovisual, militante da causa indígena e da divulgação científica. Ao longo de sua carreira realizou pesquisas e estudos em diferentes campos do conhecimento: Antropologia, Museologia, Ecologia e História. Sua contribuição para a Antropologia brasileira reúne os conhecimentos mais avançados existentes em sua época sobre a floresta amazônica e a cultura material, arte visual e adaptabilidade humana de seus povos originários.

Berta usou seus estudos de cultura material e arte visual dos indígenas brasileiros como fio condutor para levantar questões acerca da contribuição indígena para uma exploração mais sustentável dos recursos naturais através dos Etnosaberes: manejo hídrico e agrícola, domínio da Astronomia, Etnobotânica, Etnofarmacologia, domínio da fauna e da flora, dentre outras tecnologias indígenas atreladas às “Artes da Vida”, como a cerâmica, a fiação, a tecelagem, o trançado e a plumária. “Artes da vida” é uma expressão destacada por Berta em várias de suas obras ao considerar os estudos de tecnologia indígena, citando Lewis Henry Morgan que chamava *Arts of life* as técnicas que implicam no desenvolvimento de implementos para o manejo de recursos naturais. Morgan considerou cerâmica, trançado, fiação e tecelagem como técnicas básicas das artes da vida, artes essas que Berta irá estudar a fundo ao longo de sua obra, e fará o acréscimo da arte plumária dos indígenas brasileiros como uma quarta “arte da vida indígena”. Berta acreditava que somente pelo uso social da tecnologia indígena, seria possível vivermos de forma mais sustentável e de forma respeitosa com a natureza. Ou seja, se a nossa sociedade ocidentalizada aprendesse com os Etnosaberes indígenas, poderíamos viver melhor e explorar de forma sustentável os recursos naturais do nosso planeta.

Trinta e quatro anos depois da entrevista para o Programa “Tome Ciência”, a pauta ecológica e do indígena como ecólogo ainda fervilha nos

debates das Conferências do Clima e nas mesas das grandes potências mundiais. A conta pela exploração desenfreada e predatória da natureza pelo sistema capitalista chega cada vez mais rápido, vide os grandes e graves desastres naturais e o aumento da temperatura do planeta Terra, que colocam em risco de extinção toda humanidade.

Dentro da proposta do Uso Social da Tecnologia Indígena e para homenagear o centenário de Berta Gleizer Ribeiro, o presente livro traz *Novas Proposições para o Uso Social da Tecnologia Indígena*. A partir de novas pautas de luta ecológica e pela valorização dos Etnosaberes; de novas pesquisas e olhares e principalmente pelo olhar de pesquisadores indígenas e não-indígenas, o e-book traz discussões sobre a tecnologia e saberes indígenas voltados para o manejo da natureza, mas também discussões acerca da literatura e educação indígena e indigenista, bem como, um importante artigo sobre saúde mental entre os indígenas brasileiros. Queremos com isso, demonstrar que a tecnologia indígena se volta não só para a produção de cultura material e arte visual, mas para reflexão da própria cosmologia; para abordagem da educação, saúde e outras pautas importantes para o Movimento Indígena e seus apoiadores.

O livro se divide em doze capítulos:

O Capítulo 01: BERTA GLEIZER RIBEIRO E O USO SOCIAL DA TECNOLOGIA INDÍGENA, traz uma homenagem para Berta Gleizer Ribeiro, rememorando sua trajetória de vida-obra e sua contribuição para a Antropologia brasileira no século XX.

O Capítulo 02: “PALAVRAS CHEIAS DE LEMBRANÇAS E SAUDADES”: BREVE DEPOIMENTO SOBRE BERTA G. RIBEIRO, se trata da republicação da entrevista de Lux Boelitz Vidal para a pesquisa de doutorado de Bianca Luiza Freire de Castro França que gerou a tese *“Uma Civilização Vegetal”: a contribuição de Berta G. Ribeiro para a antropologia brasileira no século XX*, defendida em 28 de agosto de 2023 no Programa de Pós-graduação em História, Política e Bens Culturais da Fundação Getúlio Vargas, do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Dr. Celso Castro. Lux é um dos

grandes nomes da antropologia brasileira, no século XX, e foi colega de campo e profissão de Berta Gleizer Ribeiro.

O Capítulo 03: O USO DE PLANTAS MEDICINAIS ATRAVÉS DO CONHECIMENTO TRADICIONAL EM COMUNIDADES INDÍGENAS, escrito por duas professoras e pesquisadoras indígenas das etnias Tikuna e Kambeba, aborda o uso de plantas medicinais através do conhecimento tradicional. O objetivo principal deste estudo é enfatizar a importância das plantas medicinais através do conhecimento tradicional em comunidades indígenas. Conclui-se que é necessária atenção sobre a necessidade de conservar este conhecimento tradicional utilizado para o tratamento de diversas doenças por meio das plantas medicinais para que haja uma compreensão da importância desses recursos vegetais.

O Capítulo 04: O SURGIMENTO DA MÚSICA WÜPÜ (FLAUTA) PARA O POVO YAWALAPITI, é de autoria de um professor indígena do povo Yawalapiti. O estudo apresenta o registro e análise dos modos de fazer e tocar a flauta sagrada *Wüpu*, utilizada nos rituais do *Kuarup* (celebração dos mortos) dos indígenas do Parque Nacional do Xingu, no Mato Grosso. Bem como, traz reflexões sobre o uso social da flauta como um marcador identitário do povo Yawalapiti. O artigo documenta aspectos culturais, de organização social e linguísticos dos Yawalapiti e termina apresentando o mito de criação da flauta *Wüpu*.

O Capítulo 05: DIREITO, EPISTEMOLOGIA E TECNOLOGIA INDÍGENA: BASES EPISTEMOLÓGICAS ACERCA DO DIREITO À IDENTIDADE CULTURAL E COSMOVISÃO, traz uma tentativa de criar bases epistemológicas acerca da identidade cultural e cosmovisão dos diversos povos indígenas brasileiros. O percurso metodológico escolhido induz a uma revisão de conceitos por diferentes perspectivas do conhecimento, buscando um estudo interdisciplinar do tema. O que se concluiu é que se a identidade cultural e a cosmovisão trazem como pressuposto a valorização da diversidade e dos modos plurais de visão de mundo, o próprio modo de ver a Ciência do Direito deverá se abrir para novas perspectivas e cabe aos profissionais do Direito buscarem fontes e métodos diferenciados para procurar alcançar assim os fenômenos jurídicos, influenciando em sua melhor transformação.

O Capítulo 06: “O DEUS DOS CRISTÃOS E OS ESPÍRITOS BESTAS DAS FLORESTAS”. DESAFIOS SOCIOAMBIENTAIS E PROPOSTAS PARA USOS DAS BIOTECNOLOGIAS INDÍGENAS, apresenta e discute os desafios epistemológicos e axiológicos para o incremento dos usos das biotecnologias indígenas. O objetivo do artigo é assinalar que as biotecnologias agroflorestais indígenas de melhoramento da fertilidade e de uso das terras são simples e eficientes, sequestram melhor o Carbono no solo e garantem segurança e soberania alimentar do povo brasileiro. A conclusão a que se chega é de que existe necessidade precípua e urgente, no Brasil, de formação acadêmica e de extensão rural quanto às biotecnologias indígenas pois há um hiato sociológico na educação e formação do pensamento quanto às tecnologias agropecuárias.

O Capítulo 07: OS CONCEITOS DE NATUREZA, A QUEDA DO CÉU E O USO SOCIAL DA TECNOLOGIA INDÍGENA, trata-se de um artigo, ampliado e revisto, que relaciona de modo transdisciplinar alguns dos principais conceitos de natureza utilizados por Alexander von Humboldt, Charles Darwin, com aquele que se concebeu em *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert.

O Capítulo 08: A REPRESENTAÇÃO DO INDÍGENA NA LITERATURA BRASILEIRA, objetiva fazer uma análise crítica sobre a representação do indígena na literatura brasileira, fazendo um debate entre a literatura indianista e a literatura indígena, para isso, foram analisadas as obras *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874) de José de Alencar, que inaugurou no Brasil, no século XIX, o que ficou conhecido como literatura indianista, na sua busca por criar na literatura uma identidade nacional, tendo o indígena como símbolo nacionalista e heroico.

O Capítulo 09: LITERATURA INDÍGENA INFANTIL COMO FERRAMENTA DE RESISTÊNCIA E DECOLONIALIDADE, objetiva fazer uma reflexão aprofundada sobre a importância da literatura indígena voltada para o público infantil sob a perspectiva da decolonialidade, buscando compreender como essas narrativas contribuem para a desconstrução de estereótipos, a valorização da cultura tradicional e fortalecimento da identidade indígena. Conclui que a literatura indígena infantil não só enriquece o universo literário,

também desafia paradigmas estabelecidos, promovendo uma visão inclusiva e respeitosa da diversidade cultural em contextos socioeducacionais.

O Capítulo 10: ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA: O LIVRO DA OUTRA ORIGEM DO MUNDO, se trata de um texto publicado postumamente. Aborda de forma poética, através de uma onirocrítica, as histórias contidas no livro *Antes o mundo não existia* (1980) registradas por Tolamã Kêhíri (seu nome em português é Luiz Gomes Lana, indígena Desana da comunidade São João Batista do rio Tiquié, região do Alto Rio Negro, estado do Amazonas) da tradição oral da narrativa de seu pai Umúsin Panlõn Kumu (Firmiano Arantes Lana), um *Kumu* (termo que significa sábio na linguagem Desana), detentor, do mesmo modo que os xamãs, do conhecimento tradicional, dos costumes, dos ritos, da mitologia profunda do povo, isto é, de sua memória, de sua tradição. O texto conclui que a escolha deste material imaterial não foi um acaso significativo, mas algo revelador de uma engrenagem impensada e diversa, resultado de apelos intelectuais de superfície.

O Capítulo 11: PREFÁCIO-VIAGEM, OFICINAS DE TEATRAULAS E RELATO DA VIAGEM AO BAHSERIKOWI, traz análises sobre filosofia, cosmologia, dramaturgia e literatura. Aborda as oficinas de teatraulas (oficinas de dramaturgia) e a iniciativa do antropólogo e indígena tukano João Paulo Barreto, ao abrir em Manaus o *Bahserikowi*, um centro de cura com a prática de seus profissionais conhecedores do *Bahsesé*, que ele recusa qualificar como espiritual, por conta da sua materialidade.

O último capítulo do livro é ASPECTOS DA SAÚDE MENTAL ENTRE INDÍGENAS E SEUS REFLEXOS SOCIAIS – REEDIÇÃO COM ATUALIZAÇÕES, de autoria de uma jornalista e cosmetóloga em saúde que é indígena do povo Xavante. O artigo se trata de uma reedição com dados atualizados de um estudo sobre aspectos da saúde mental indígena e seus reflexos sociais. Tal pesquisa traz contribuição para os estudos na área das tecnologias indígenas voltadas para a saúde e a medicina. A abordagem do cuidado com a saúde mental indígena é de enorme relevância, uma vez que no Brasil há muitos casos de suicídio entre a população indígena, principalmente entre homens de 20 a 39 anos de idade. O artigo discute a aplicação de conceitos como a Comunicação Não Violenta e a Gestão de Conflitos, que

podem contribuir para a criação de políticas públicas voltadas para a saúde mental indígena.

Celebrar Berta Gleizer Ribeiro em seu centenário, é homenagear a todos(as) nós que nos dedicamos à produção científica. Homenagear Berta e sua obra é homenagear a todos(as) que dedicam suas vidas à pesquisa e educação. Valorizar os Etnosaberes dos indígenas brasileiros é um importante passo para a construção de um futuro otimista de harmonia, em que os povos indígenas têm papel fundamental.

O Cacique Carlos Doéthiro Tukano, do povo Tukano do Amazonas, que conheceu Berta Ribeiro e foi um de seus colaboradores indígenas, diz que

Berta Ribeiro valorizou muito a cultura indígena que foi menosprezada pelos demais. Ela valorizou a cultura indígena como cultura nacional, como cultura típica dos povos tradicionais, como cultura viva que se mantém até hoje. Berta é um símbolo da preservação da cultura indígena. Ela traz viva a memória da cultura dos povos originários para o século XX e para este século também. E isso é de extrema importância! Por isso valorizo o olhar amoroso de Berta Ribeiro para com os povos indígenas brasileiros.

Que a memória e a obra de Berta Gleizer Ribeiro possam influenciar vários e várias pesquisadores e pesquisadoras indígenas e não-indígenas. Hoje e sempre: Viva Berta!

Bianca Luiza Freire de Castro França
Organizadora do e-book

BERTA GLEIZER RIBEIRO E O USO SOCIAL DA TECNOLOGIA INDÍGENA

Bianca Luiza Freire de Castro França¹

Historiadora. Doutora em História, Política e Bens Culturais (PPHPBC/FGV); Mestre em Preservação de Acervos de Ciência e Tecnologia (PPACT/MAST); Especialista em Sociologia (UCAM); Especialista em Docência com Ênfase na Educação básica (IFMG/Arcos).

RESUMO:

Berta Gleizer Ribeiro foi uma antropóloga romena/brasileira, nascida em Beltz, na Bessarábia, região da Moldávia anexada à Romênia no início do século XX. Foi geógrafa e historiadora de formação, antropóloga e etnógrafa, museóloga, formou coleções para museus brasileiros, foi idealizadora de exposições, pesquisadora, escritora, produtora de audiovisual, militante da causa indígena e da divulgação científica. Ao longo de sua carreira realizou pesquisas e estudos em diferentes campos do conhecimento: Antropologia, Museologia, Ecologia e História. Sua contribuição para a Antropologia brasileira reúne os conhecimentos mais avançados existentes em sua época sobre a floresta amazônica e a cultura material, arte visual e adaptabilidade humana de seus povos originários. Considero uma de suas maiores contribuições para a Antropologia brasileira, o conceito de TecEconomia indígena e sua proposição para o uso social da tecnologia indígena como forma de preservação o meio-ambiente.

Palavras-chave: Antropologia brasileira; Etnologia indígena; História das Ciências; Tecnologia indígena

INTRODUÇÃO

Berta Gleizer Ribeiro (1924-1997) foi uma antropóloga romena/brasileira, nascida em Beltz, na província da Bessarábia, região da Moldávia. Foi geógrafa e historiadora de formação, antropóloga e etnógrafa, museóloga, formou coleções para museus brasileiros, foi idealizadora de exposições, pesquisadora, escritora, produtora de audiovisual, militante da causa indígena e da divulgação científica.

Ao longo de sua trajetória, Berta realizou pesquisas e estudos em diferentes campos do conhecimento: Antropologia, Museologia, Arqueologia, Etnobiologia e História. Sua contribuição para a Antropologia brasileira reúne os conhecimentos mais avançados existentes em sua época sobre a floresta tropical amazônica e seus povos originários. Usou seus estudos de cultura material e arte visual dos indígenas brasileiros como fio condutor para levantar questões acerca da contribuição indígena para uma exploração mais sustentável dos recursos naturais através dos Etnosaberes: manejo hídrico e agrícola, domínio da Astronomia, Etnobotânica, Etnofarmacologia, domínio da fauna e da flora, dentre outras tecnologias indígenas atreladas às “Artes da Vida”¹, como cerâmica, fiação e tecelagem, trançado e plumária.

Além disso, Berta oferece em sua obra informações práticas, necessárias para os estudos dos objetos encontrados nas aldeias e recolhidos aos museus. Não menos importante, ela demonstrou o muito que os saberes dos povos indígenas têm a nos ensinar sobre sustentabilidade, o convívio com o meio-ambiente e o respeito à natureza.

Berta Ribeiro atuou em muitas frentes, ao longo de sua carreira. Como professora do mestrado em Antropologia da Arte na Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), tinha sua metodologia docente em consonância com a proposta de trabalho das pesquisas de cultura material no final da década de 1980, vinculando os artefatos às sociedades que os produziram e aos acervos depositados nos museus, a partir de questões colocadas pela Etno-história, pela Etno-estética, pela organização social, pela representação visual e pela identificação étnica (GRUPIONI, 2008).

Como museóloga, compreendia os museus como ferramentas pedagógicas com objetivos didáticos, científicos e político-polêmicos, ao mesmo tempo que como uma área de lazer e reflexão (RIBEIRO, Berta G., 1989a). Nas exposições que organizou, havia sempre uma perspectiva otimista de um futuro de harmonia em que os povos indígenas teriam um importante

¹ “Artes da vida” é uma expressão destacada por Berta em várias de suas obras (RIBEIRO, Berta G. 1980c, 1986b e 1992b) ao considerar os estudos de tecnologia indígena, citando Lewis Henry Morgan que chamava “Artes da Vida” as técnicas que implicam no desenvolvimento de implementos para o manejo de recursos naturais. Morgan considerou cerâmica, trançado, fiação e tecelagem como técnicas básicas das artes da vida, artes essas que Berta irá estudar a fundo ao longo de sua obra, e fará o acréscimo da arte plumária dos indígenas brasileiros como uma quarta “arte da vida indígena”.

papel a cumprir. Como colecionadora de objetos, suas coleções demonstram as práticas produtivas e sociais dos indígenas, somadas à descrição minuciosa que fazia dos objetos coletados, a fim de estudá-los e registrar a tecnologia indígena empregada na produção deles.

Como divulgadora científica, preocupou-se em traduzir os estudos antropológicos para publicações, em linguagem acessível para as massas, como seus textos para as revistas *Ciência Hoje* e *Ciência Hoje das Crianças*², bem como seu investimento na produção de livros voltados aos professores secundaristas, como é o caso de *O Índio na História do Brasil*, publicado em 1983 e *O Índio na Cultura Brasileira*, publicado em 1987.

Berta selecionou, atualizou e reformulou seus escritos de forma a propiciar conexões e fecundos diálogos com a Antropologia contemporânea, oferecendo, assim, etnografias, reflexões e práticas inspiradoras. Refletir sobre a trajetória de Berta compreende pensar sobre um aspecto pouco reconhecido na História intelectual latino-americana: a participação das mulheres na construção das Ciências Sociais.

UMA VIDA CHEIA DE RECOMEÇOS

Bertha Gleizer nasceu em 2 de outubro de 1924, em Beltz (*Balti*), na província da Bessarábia, região da Moldávia (anexada à Romênia, em 1918). De origem judaica, seus pais eram o sindicalista Motel Gleizer e Rosa Sadovnic Gleizer, tinham duas filhas Genny e Bertha. Segundo Amorim (1998), a família de Berta passava por uma crise financeira e devido ao clima nada favorável aos judeus comunistas na Europa Oriental, em 1929, Motel Gleizer decidiu emigrar para o Brasil, na esperança de se estabelecer e depois trazer a esposa e filhas. Ao chegar no Brasil, se estabeleceu como pequeno comerciante no Rio de Janeiro, morando na comunidade judaica da Praça Onze, onde também foi redator do semanário judeu *O Começo*. Rosa Sadovnic não resistiu às privações vivenciadas na Europa e cometeu suicídio. As irmãs Bertha e Genny

² RIBEIRO, Berta G. Literatura Oral Indígena: O exemplo Desâna. **Ciência Hoje**. Volume especial Amazônia, p. 32-41, 1991.

RIBEIRO, Berta G.; T. Kenhíri. Chuvas e Constelações: Calendário econômico dos índios Desâna. **Ciência Hoje**, Volume especial Amazônia, p. 14-23, 1991.

RIBEIRO, Berta G.; T. Kenhíri. Chuvas e constelações. **Ciência Hoje**, vol. 36, p. 26-35, 1987.

são trazidas ao Brasil em 1932, com ajuda da *Jewish Colonization Association*, uma organização internacional criada em 1891, por Maurice de Hirsch. Quando chegaram ao Brasil, Berta (já sem h no nome) tinha oito anos e Genny, quinze anos.

Apesar do clima de recomeço, Berta não contou com o carinho familiar e a segurança da comunidade judaica da Praça Onze por muito tempo. Em 1935, sua irmã Genny foi presa em São Paulo, para onde se mudou à trabalho, e expulsa do Brasil em outubro do mesmo ano pelo governo de Getúlio Vargas. O pai de Berta teria o mesmo destino da filha Genny, no ano seguinte. Genny Gleizer mudou-se para São Paulo a trabalho, assim que se adaptou à Língua Portuguesa. Com 17 anos de idade trabalhava em uma fábrica, quando, em julho de 1935, foi presa sob a acusação de que estaria participando da organização de um congresso da juventude comunista, da qual seria militante. Embarcada no navio *Aurigny*, Genny foi resgatada por membros do Partido Comunista Francês que trabalhavam no cais, quando o navio chegou à França. A vida de Genny, segundo Callado (2016), possui registros incertos em relação ao seu paradeiro e vivências. Genny adotou o nome Jenny Simoza após passar pela Venezuela e casar-se com um boliviano, com quem teve uma filha de nome Reneé, em 1942. Depois de passar pela Venezuela, Genny foi morar em Nova York com residência fixa, onde ficou até sua morte em 1999.

Motel Gleizer foi preso no dia 26 de novembro de 1935, junto com outras sete pessoas, sendo expulso do Brasil em 1936. Sobre Motel, Dines (2008), diz que ao saber da prisão da filha, se dirigiu à redação de *A Noite* para contradizer as declarações da polícia de que Genny teria sido enviada da Romênia para organizar o Congresso Comunista Juvenil. Logo após a entrevista, aconteceram incursões da polícia política contra os centros operários de judeus no Rio de Janeiro. Na Praça Onze, invadiram o Centro Cultural dos Trabalhadores onde funcionava a redação do semanário judeu *O Começo*, do qual Motel Gleizer era redator. Foram presos e deportados vários militantes, principalmente por estarem com papéis irregulares, dentre eles Motel Gleizer. Segundo Amorim (1998), Motel, sem dinheiro e desempregado, passou por muitas dificuldades na França, onde adoeceu e morreu. Vagou por Paris procurando a filha Genny, que nunca encontrou.

Berta ficou órfã aos 11 anos de idade, vivendo no Rio de Janeiro tutelada pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB), tutela essa que não é clara, e se manifestava numa espécie de incentivo financeiro e mais tarde, na intromissão em seu namoro com Darcy Ribeiro, com quem foi casada de 1948 a 1974. Meses depois de ficar sozinha no Rio de Janeiro, Berta vai para São Paulo morar com a família Fridman, parentes de seu pai.

Segundo Amorim (1998), Berta não podia levar a vida de uma criança normal. Vivia escondida para não ser identificada como a irmã de Genny e filha de Motel Gleizer, evitando assim, ser deportada para a Romênia, onde não tinha parentes. Aprendeu a ler e escrever de forma clandestina, só tardiamente ingressando na escola regular. Ela assistia aulas em um curso de alfabetização para adultos, à noite, no Centro do Rio de Janeiro.³ Só mais tarde, já em São Paulo, matriculou-se na Escola do Comércio Álvares Penteado, onde frequentou o curso técnico em Contabilidade e aprendeu a datilografar, atividade que levaria com carinho pela vida inteira, datilografando não só sua obra, mas também grande parte da obra de Darcy Ribeiro.

Figura1 - Berta Ribeiro em sua máquina de escrever no escritório de sua casa em Copacabana, Rio de Janeiro, s/d.



Fonte: Acervo da Fundação Darcy Ribeiro.

³ FRANÇA (2023, p. 387)

Em 1940, aos 16 anos, Berta consegue um emprego e muda-se para um quarto de pensão, no qual mora sozinha. Disse a Amorim (1998), que este foi um dos momentos mais felizes de sua vida, pois estava cansada de viver em casas alheias, embora amigas. Finalmente livre, graças ao emprego de datilógrafa, é através da máquina de escrever que Berta começa a escrever sua própria história.

DE SEU AMOR POR DARCY VEIO SEU AMOR PELA ANTROPOLOGIA

A jovem datilógrafa Berta Gleizer, em 1946, conheceu durante um comício do PCB, em São Paulo, o estudante da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, Darcy Ribeiro, a quem estaria presa por vontade para o resto de sua vida. Tempos depois, Berta foi enviada para o Rio de Janeiro, segundo Callado (2016), para trabalhar na sede do Comitê Central do Partido Comunista. Quando o Partido Comunista descobriu o namoro, enviou Berta à Nova York, para passar uma temporada com a irmã. Ao voltar dos EUA, Berta vai direto ao encontro de Darcy, que estava em trabalho de campo no Pantanal mato-grossense, junto aos indígenas Kadiwéu. Se casaram no dia 15 de maio de 1948, no Rio de Janeiro, tendo como testemunhas o antropólogo Max Boudin e o irmão de Darcy, Mário Ribeiro. Darcy havia sido recentemente admitido na Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios - SPI. Segundo Callado (2016, p. 27), Berta e Darcy eram “companheiros na política e na Antropologia.” Berta passa a assinar como Berta G. Ribeiro e acompanha o marido nas expedições, organizando e datilografando o material coletado e analisado. “De seu amor por Darcy adveio a paixão pela Antropologia, despertada nas primeiras expedições do marido entre 1949 e 1951” (AMORIM, 1998, p. 35). Entre 1948 e 1949, estiveram entre os indígenas Kadiwéu, Guarani Kaiowá, Terena e Ofaié-Xavantes, do sul do Mato Grosso.

Figura 2 - Berta Ribeiro entre os Kadiwéu, no Mato Grosso do Sul, 1948.



Fonte: Acervo do Museu do Índio

Durante as primeiras expedições acompanhando o marido, Berta resolveu estudar para compreender melhor os indígenas brasileiros. Em 1950, se matriculou no curso de bacharelado em História e Geografia, na Faculdade de Filosofia da Universidade do Distrito Federal (UDF), hoje Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Formou-se em 1953, ano em que começou a lecionar Geografia do Brasil, no Instituto Lafayette, tradicional instituto de educação do bairro da Tijuca, no Rio de Janeiro, fechado no início dos anos 1980. No mesmo ano, 1953, Berta iniciou seu estágio na Divisão de Antropologia do Museu Nacional, onde começou a se dedicar à classificação dos adornos plumários dos indígenas brasileiros.

O interesse de Berta pela Antropologia esteve conectado, desde o início, à construção de trabalhos que servissem de referência para aplicação da prática antropológica através de classificações e taxonomias. Para Berta (RIBEIRO, Berta G., 1985a), as classificações e taxonomias eram condição preliminar que se impunha aos estudiosos de cultura material. Portanto, era

preciso forjar instrumentos operativos para descrição dos objetos, tais como um dicionário de técnicas e formas, ou uma classificação tipológica e respectiva taxonomia. Berta dedicou-se ao trabalho de criar manuais classificatórios dos objetos dos indígenas brasileiros, como é possível ver em suas obras: *Arte Plumária dos Índios Kaapor*, “Bases para uma classificação dos adornos plumários dos índios do Brasil”; *A arte plumária dos índios Urubus-Kaapor - (Catálogo)*; *A Civilização da Palha: A arte do trançado dos índios do Brasil* (tese de doutorado); “A Arte do Trançado dos Índios do Brasil: Um estudo taxonômico”; “A Arte de Trançar: Dois macroestilos, dois modos de vida”; “A Linguagem Simbólica da Cultura Material”; “Artes Têxteis Indígenas do Brasil”; “Glossário dos Tecidos”; “Glossário dos Trançados”; e o famoso *Dicionário do Artesanato Indígena*, publicado em 1988, considerado principal referência para pesquisadores de cultura material dos indígenas brasileiros e museus etnográficos no Brasil.

Em 1957, Berta recebeu o Prêmio João Ribeiro, de ensaios, agraciado pela Associação Brasileira do Livro (ABL), pela publicação *Arte plumária dos índios Kaapor*, em colaboração com Darcy Ribeiro. No mesmo ano, participou do Simpósio Internacional de Curare e Substâncias Curarizantes, que ocorreu no Museu Nacional, no qual foi responsável pela exposição de armas e ferramentas usadas para manipulação do curare.

Em 1958, Berta, que estava vinculada ao Museu Nacional na qualidade de Naturalista contratada, teve de interromper suas atividades de pesquisa devido à mudança para Brasília. Darcy iria para Brasília para organizar a Universidade de Brasília (UnB), a convite de Juscelino Kubitschek. Nesse momento, Berta acaba se tornando o braço operacional de Darcy. O casal nunca teve filhos.

Durante a Ditadura Civil Militar brasileira (1964-1985) Darcy e Berta estiveram exilados no Uruguai (1964-1968), na Venezuela (1969), Chile (1971) e no Peru (1972). Nos primeiros anos de exílio, Berta dedicou-se quase que exclusivamente a auxiliar Darcy nos seus trabalhos, que foram muitos. Era a principal interlocutora antropológica de Darcy. Fazia levantamentos estatísticos, pesquisas bibliográficas, traduções, auxiliou principalmente nas obras dos *Estudos de Antropologia da Civilização* e na *A Universidade Necessária*.

Também auxiliou na elaboração do conceito de transfiguração étnica⁴ que é apresentado no livro *Os índios e a civilização* de Darcy Ribeiro. Quando estavam no Peru, Berta volta a estudar, na Oficina de Socialização, onde faz uma pesquisa sobre estrutura familiar e socialização, colhendo dados para a dissertação *Crianças trabalhadoras: trabalho e escolaridade de menores em Lima*. Mesmo não concluindo a dissertação, por causa de sua volta ao Brasil, Berta apresentou essa pesquisa na X Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Berta volta para o Brasil, em 1974, em meio à crise matrimonial com Darcy. Após o divórcio, Berta e Darcy irão trabalhar juntos na coletânea *Suma Etnológica Brasileira*, publicada em 1986. A coletânea com três volumes publicados se trata de uma edição traduzida e atualizada, para a época, do *Handbook of South American Indians*,

Ao final da vida, ambos acometidos pelo câncer, voltaram a conviver e se (re)apaixonaram. Disse Darcy em *Confissões*, que após 25 anos de casados e 25 anos separados, ambos voltaram a conviver de forma pacata e com muito amor. Segundo Amorim (1998), Berta sentia-se feliz, confortada e grata com o apoio de Darcy, a quem sempre amou apesar da separação, porém, desconfiava de suas declarações de amor que Darcy tornou públicas em entrevistas, no último livro que publicou antes de morrer *Diários Índios* e no livro póstumo *Confissões*.

Segundo Darcy Ribeiro (2012), Berta não era judia ativa e não queria ser enterrada no cemitério israelita. Queria ser cremada e havia assinado os papéis competentes para tal: “Então, eu dizia a ela nas minhas visitas, que tratasse de morrer logo, para poder ser bem cremada. Resistindo ao câncer como resistia, podia morrer depois de mim, o que seria uma lástima, porque ninguém a cremaria direito. (RIBEIRO, Darcy, 2012, p. 126).” Resistiu ao câncer mais que Darcy, que morreu em 17 de fevereiro de 1997, Berta morreria em 17 de novembro do mesmo ano. Foi enterrada como judia no Cemitério Comunal Israelita, no bairro do Caju (Rio de Janeiro, RJ), no dia 19 de

⁴ O conceito de transfiguração étnica que é apresentado no livro *Os índios e a civilização*, publicado da década de 1970, é a forma pela qual os povos surgem e se transformam através de forças biológicas, como as doenças e mudanças genéticas, e ecossociológicas, que são as mudanças de seu habitat e tecnologias produtivas (ex. o afastamento dos povos indígenas de suas terras devido à ocupação do agronegócio).

novembro de 1997. Genny, de Nova York, teria providenciado o enterro com “o rabino Goldman, da Venâncio Flores, no Leblon” (CALLADO, 2016, p. 161). Inconformados com o desrespeito ao desejo de Berta de ser cremada, os amigos decidiram não comparecer ao seu enterro. Ela frequentemente dizia que não poderia ser judia, porque não praticava a religião. Se sentia Desana, povo indígena com o qual trabalhou por longo tempo e dizia dever todo o seu trabalho.

UMA VIDA-OBRA⁵ DEDICADA ÀS ARTES DA VIDA INDÍGENA

Já divorciada, em 1975, depois de prestar consultoria para o projeto do Centro de Documentação Etnológica e Indigenista do Museu do Índio, dirigido por Carlos de Araújo Moreira Neto, Berta vai trabalhar na editora Paz e Terra como assistente da Direção. Berta trabalhou na coleção *Didática*, fazendo contatos. Na Paz e Terra, Berta viabilizou a publicação de importantes autores latino-americanos no Brasil, dentre eles o uruguaio Eduardo Galeano. Manteve também intensa colaboração com a Biblioteca Ayacucho, fundada pelo amigo Ángel Rama.

Em 1977 Berta retorna ao Museu Nacional a partir de uma bolsa de pesquisa que obtém do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Berta integrou o projeto “Etnografia e Emprego Social da Tecnologia Indígena e Popular”, coordenado por Maria Heloísa Fenelón Costa, então curadora do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional. Segundo Amorim (1998), sempre trabalhando muito, Berta obteve sucessivas bolsas que contribuiriam para seu sóbrio sustento. Logo após a conquista da bolsa, iniciou o doutorado em Antropologia Social na USP – Universidade de São Paulo, título que alcançou com a tese *A civilização da palha: a arte do trançado dos índios do Brasil*, apresentada em dois volumes, no ano de 1980, sobre a arte do trançado indígena e sua relação com a cultura e vida material dos indígenas xinguanos e dos afluentes do rio Negro. A tese orientada por Amadeu José Duarte Lana é um trabalho complexo e completo sobre o trançado dos indígenas brasileiros.

⁵ Utilizo a expressão “vida-obra” apresentada por Oliveira (2020), pois não dissocio a obra de Berta de sua vida pessoal. Ela é um dos casos de pesquisadores e intelectuais dos quais a vida pessoal e a produção acadêmica se misturam.

A partir de 1977 sua vida profissional ganha dimensão relevante. Segundo van Velthem (1997), ao longo de sua carreira como antropóloga seus caminhos e interesses foram vastos: Antropologia, Ecologia, Museologia, Arte e Cultura Material indígena. Ao todo, Berta publicou: cinco artigos em catálogos; 17 artigos em periódicos nacionais; cinco artigos em periódicos estrangeiros; 19 capítulos publicados em livros diversos; nove livros publicados e três textos inéditos, dentre eles sua tese de doutorado; coleções formadas para o Museu Nacional, Museu do Índio e Museu Paraense Emílio Goeldi. Além dos livros e artigos, de autoria individual, produziu um filme documentário sobre os Asuriní e os Araweté e forneceu argumento e material etnográfico para outro filme: “Gain Panã e a origem da pupunheira”, animação dirigida por Luiz Fernando Perazzo, exibida no Festival Anima Mundi em 1996. Ainda escreve e edita a obra *Antes o Mundo Não Existia: mitologia dos antigos. Desâna-Kêhíripõrã / Tõrãmã Kêhíri*, em 1980, baseada em depoimentos de dois indígenas Desana sobre sua cosmologia, aos quais concedeu os direitos autorais da publicação.

Berta participou da produção de outros filmes etnográficos, até mesmo dirigindo, sempre tendo suas pesquisas como base. Nos documentários do projeto “Artes Têxteis Indígenas”, contou com a ajuda do sobrinho Frederico Ribeiro, que foi o cinegrafista. Frederico acompanhou a tia em expedições aos Araweté e Asuriní, do Médio Xingu, nos anos 1980.

E, já doente do câncer cerebral, Berta escreveu o livro inédito *Índios do Brasil: 500 anos de resistência*, que registra toda a informação etnográfica sobre os indígenas brasileiros acumulada por ela ao longo de sua carreira (AMORIM, 1998).

Berta ministrou aulas no curso de Pós-Graduação em Artes Visuais, na Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, junto à colega do Museu Nacional Heloísa Fénelon, nas disciplinas de “Arte indígena no Brasil” e “Cultura material e arte étnica”, orientando alunos nos temas de sua especialidade (VAN VELTHEM, 1997; AMORIM, 1998).

Além de pesquisadora e professora de pós-graduação, Berta foi membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), do Conselho Regional de Museologia do Rio de Janeiro; do Conselho Editorial das revistas *Ciências em Museus*, *Ciência Hoje das Crianças* e dos *Anais do Museu Paulista*; e foi membro da Comissão

Julgadora da seleção para a Pós-graduação em Artes Visuais, mestrado em História e Crítica da Arte, na Escola de Belas Artes (UFRJ). Também desenvolveu pesquisas para a *National Geographic Society*.

Segundo Amorim (1998), ela recebeu reconhecimento da comunidade antropológica e foi homenageada, em vida, mais de uma vez pela ABA. Em 1995, já doente, foi condecorada comendadora da Ordem Nacional do Mérito Científico, insígnia concedida pelo governo brasileiro a cientistas ilustres. Berta recebeu a Ordem Nacional em sua casa, e pouco tempo depois entrou em coma.

A cronologia da vida-obra de Berta entre 1974 (ano em que se separou de Darcy) e 1995 (ano em que entrou em coma) é marcada por muitos feitos que colaboraram imensamente para Antropologia brasileira no século XX:

1974 – Berta e Darcy se divorciam.

1974/1975 – Presta consultoria para elaboração do projeto do Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio, dirigido por Carlos Araújo Moreira Neto.

1975 – Assume a assistência de Direção da Editora Paz e Terra.

1977 – Torna-se pesquisadora nível B do CNPq e retorna ao Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, realizando trabalhos de pesquisa no projeto Etnografia e Emprego Social da Tecnologia Indígena e Popular. Para este projeto, visitou diversas aldeias no Alto e Médio Xingu e no Ceará.

1978/1979 – Participa do Movimento Feminino pela Anistia e da Campanha pela demarcação das terras indígenas, coordenada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

1979 – Publica o livro *Diário do Xingu*, pela Editora Paz e Terra.

1980 – Defende sua tese de doutorado na USP, sob orientação de Amadeu José Duarte Lanna, intitulada *A civilização da palha: A arte do trançado dos índios do Brasil*.

- Publica o livro *Antes o Mundo Não Existia: mitologia dos antigos. Desâna-Kêhíripõrã / Tõrãmã Kêhíri*. No trabalho, Firmiano e Luiz Lana (pai e filho) narram e ilustram os mitos reunidos e publicados por Berta, que dá a autoria do livro para os indígenas, escrevendo o texto de introdução do livro.

- Monta a exposição “Os índios das águas pretas: uma área cultural no noroeste da Amazonas”, entre junho e julho, no Museu Nacional.

- Monta a exposição “Arte plumária do Brasil”, no Museu de Arte Moderna de São Paulo.

1982 – Monta, no Museu Nacional, a mostra comemorativa do I Centenário da Exposição Antropológica Brasileira.

1983 – Conquista o primeiro lugar no Concurso do Ano Interamericano de Artesanato com o trabalho “Artesanato Indígena: Para que, para quem?” em *O artesão tradicional e o seu papel na sociedade contemporânea*.

- Vai à Itália, pela Fundação Roberto Marinho, para montar a exposição “*Índios del Brasile, culture che scompaiono* – Índios do Brasil, culturas que desaparecem”.

1984 – Conquista o segundo lugar na categoria Filmes em Videocassete para os documentários sobre os indígenas Asuriní e Araweté, feitos em colaboração com o sobrinho Frederico Ribeiro, no XV Festival do Filme Científico do Rio de Janeiro.

- Monta exposição para a 36ª Reunião da Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência (SBPC), em junho de 1984.

1985 – Monta a exposição “Arte e Corpo”, apresentada na Fundação Nacional de Artes (Funarte).

1986 – Publica junto com Darcy Ribeiro a coletânea *Suma Etnológica Brasileira*.

1988 – Recebe o Prêmio Érico Vanucci Mendes para Trabalhos de Preservação da Memória Nacional, Tradições Populares e Traços Culturais durante a 40ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Por ocasião do prêmio, proferiu a palestra Arte Indígena: Patrimônio Cultural, na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP.

- Ingressou como professora adjunta no Departamento de Antropologia do Museu Nacional, desligando-se do Museu do Índio.

- Publica o *Dicionário do Artesanato Indígena*, pela Editora da Universidade de São Paulo.

1989 – Recebeu menção honrosa no Prêmio Nacional de Ecologia, pelo trabalho *Amazônia Urgente: cinco séculos de História e Ecologia*. Neste ano começa a concepção da exposição “Amazônia Urgente”.

1990 – Se tornou conselheira da Fundação Mata Virgem, presidida por Megaron Txucarramãe e afiliada à *Rainforest Foundation*. Participou também do Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari (MAREWA), fundada em 1985.

- Publica o livro *Amazônia Urgente: cinco séculos de História e Ecologia*, que é o guia da exposição homônima.

1991 - Organizou na Casa França-Brasil a exposição Brasilidades na Casa França-Brasil, que havia sido criada por Darcy Ribeiro quando Secretário de Cultura do Estado do Rio de Janeiro.

1992 – Faz a exposição “Amazônia Urgente” montada no Rio de Janeiro, por ocasião da ECO/92 (Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, realizada em junho de 1992). A exposição foi montada no Metrô da Carioca, entre junho e julho, e foi visitada por 10 mil pessoas.

1993 – Contribuição na concepção e fornecimento de materiais para a Mostra Grafismo Kadiwéu, na Casa França-Brasil.

1994 – É diagnosticada com um tumor cerebral e se aposenta.

1995 – Recebe a Ordem do Mérito Científico, conferida pelo governo brasileiro, em sua própria casa, devido ao tumor cerebral. Pouco tempo depois, Berta entra em coma, falecendo em 1997.

BERTA RIBEIRO E A CULTURA MATERIAL DOS INDÍGENAS BRASILEIROS

Dentre as muitas atividades às quais Berta Ribeiro se dedicou, uma foi a reflexão sobre o papel dos museus. Além de formada em História e Geografia, e ser doutora em Antropologia, Berta possuía registro de museóloga no Conselho Regional de Museologia do Rio de Janeiro, desde o ano de 1986. Segundo Callado (2016, p. 133), tendo se dedicado ao estudo de cultura material, Berta lia os objetos, os colecionava e promovia estudos museológicos sobre esses objetos, porque acreditava que esses estudos poderiam apoiar a causa indígena e via os museus como meio de educação pública. Para Berta, os museus eram instrumentos pedagógicos. Como nos lembra van Velthem (1997), Berta esteve institucionalmente associada ao Museu Nacional e ao Museu do Índio. Museus para os quais ela atuou como pesquisadora, formando coleções. O interesse pela formação de coleções se estendeu ao Museu Paraense Emílio Goeldi, para o qual doou uma importante coleção de objetos dos indígenas Asuriní. Paralelamente, dedicou-se à promoção e publicação de estudos museológicos sobre esses objetos, pois acreditava que esses estudos permitiriam apoiar a causa indígena, e porque encarava os museus como meio de educação pública.

Além de ter contribuído com o Museu do Índio do Rio de Janeiro, Berta participou ativamente da idealização do projeto do Museu do Índio de Brasília,

atual Memorial dos Povos Indígenas, junto com o arquiteto Oscar Niemeyer. Callado (2016) afirma que o projeto conceitual e o detalhamento do que seria o Museu do Índio em Brasília consumiu Berta nos últimos anos de sua vida ativa. No texto “Museu do Índio, Brasília” é possível ler o plano diretor do museu. O artigo escrito a pedido do Governador do Distrito Federal José Aparecido de Oliveira, foi publicado, em 1986, em Cadernos RioArte, da Fundação RioArte no Rio de Janeiro. No plano diretor é possível observar que Berta tinha por intenção preservar, divulgar a cultura indígena e contribuir para a mudança da política indigenista no Brasil, de forma que o assistencialismo eventual desse lugar a soluções efetivas a longo prazo. Para tal, ela se utiliza de suas experiências no Museu Nacional e no Museu do Índio, bem como a experiência da exposição “Índios do Brasil: cultura e identidade” no Museu Pigorini, em Roma, para pensar o projeto do museu e a exposição inaugural.

A formação de acervos de bens materiais dos grupos indígenas que Berta estudava constituía um de seus interesses capitais, pois como se identificava com os etnólogos da primeira metade do século XX, ela lia os objetos, os registrava com o máximo de detalhes possíveis em sua descrição e catalogação, e os colecionava. Berta formou coleção para o Museu Nacional, no âmbito de sua participação no projeto “Etnografia e Emprego Social da Tecnologia Indígena e Popular” com o subprojeto “Corpus Etnográfico do Alto Xingu”. Foram coletados, de agosto de 1977 até 1981, cerâmicas, cestarias e armas dos indígenas Wanana, Asuriní, Makú, Baniwa e Kayabí em um momento em que Berta estava começando a estudar as cestarias e o processo de trançados em cipó.

Para o Museu do Índio, Berta formou uma coleção de 26 itens dos indígenas Araweté, do Pará, entre maio de 1981 e 1985, composta por cerâmicas, trançados diversos (cestos, ralador, peneira, abano), utilitários (pente, saias, ralador, fusos e adornos), objetos rituais como patuás, e armas (flechas). A coleção doada para o Museu Paraense Emílio Goeldi é composta por 44 objetos diversos dos indígenas Asuriní, coletados, em 1981, no Igarapé

Ipiaçava, afluente do Xingu, no Pará. Se trata de adornos (colares, braçadeiras, tembetás⁶ de osso, tornozeleiras, cintos, tipoias, pulseiras e diadema).

As coleções de Berta possuem objetos do dia a dia, que demonstram as práticas produtivas e sociais dos indígenas, somada a descrição minuciosa que fazia dos objetos coletados, a fim de estudá-los e registrar a tecnologia indígena empregada na produção desses objetos. Como mantinha uma relação diferente com seus interlocutores indígenas, relação de colaboração e não apenas de meros informantes, Berta registrava os objetos da forma mais detalhada possível, com o registro do nome e etnia de seus artesãos, além do local exato de coleta.

É possível observar nos textos advindos de suas pesquisas em campo, que assim como os objetos coletados e registrados com enorme detalhe e zelo, os indígenas descritos em suas obras possuem nome, rosto e identidade definida, como é possível conferir em *Diário do Xingu*, de 1979. Berta coletava objetos e informações sobre determinado período da história e cultura dos indígenas que estudou e tinha consciência que os objetos e seus estudos eram recortes de culturas muito mais complexas, talvez por isso registrava o nome dos artesãos e o local de coleta bem referenciado, para que os objetos fossem contextualizados na vida social dos indígenas que os produziram.

Berta Ribeiro dedicou especial atenção aos estudos de objetos de uso cotidiano; às estéticas amazônicas, à mitologia de povos indígenas do Alto Rio Negro, e às questões ecológicas. Ao longo de décadas, se dedicou aos povos indígenas brasileiros, aos seus conhecimentos e saberes, aos seus modos de vida e a aplicação social de suas tecnologias.

Berta muito contribuiu para os estudos de cultura material indígena, principalmente sobre a Tecnologia Indígena, a partir de seu esforço para distinguir a que etnia corresponderia cada artefato no circuito de trocas, ou como o mesmo tipo de artefato era diferentemente confeccionado e os significados das peças para os grupos. A ciência da escrita de Berta é, antes de tudo, produção de documento histórico sobre os povos indígenas

⁶ Tembetá: Definição “Do tupí e do guaraní (...) composto de *tembé*, seu lábio inferior, e *itá*, pedra. (...) Tornou-se costume chamar de tembetá todo o objeto duro e inflexível que os índios introduzem no furo artificial do beijo inferior, com exceção do botoque. O tembetá, quanto sabemos até agora, é privilégio exclusivo do sexo masculino. Em geral, a sua forma e a espécie de material (osso, concha, pedra, resina endurecida e madeira) variam segundo a idade do portador.” (RIBEIRO, Berta G., 1988c, p. 183).

brasileiros. Ela pode ser considerada uma boa etnógrafa porque seu trabalho cumpre as três condições fundamentais apontadas por Peirano (2014, p. 386) para uma boa etnografia: a) considera a comunicação no contexto da situação; b) transforma, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivido intensamente na pesquisa de campo, transformando experiência em texto; e c) detecta a eficácia social das ações de forma analítica.

Berta dava muita ênfase à autonomia dos povos indígenas com os quais trabalhou. Acreditava que a manutenção de práticas culturais distintivas era a única saída para esses povos. Segundo Botelho (2005), a antropóloga tinha interesse pelo “sabor do saber indígena” e possuía uma habilidade para o trabalho que reunia diferentes sujeitos de conhecimento, incluindo nativos e antropólogos. Berta possuía interesse pelo saber indígena enquanto: a) conhecimento indígena sobre a natureza e para “humanização da natureza” (práticas e cosmologias) – *Homo Ludens*; b) conhecimentos antropológicos sobre os saberes e modos de fazer indígenas: gestos complexos e movimentos do trabalho artesanal, onde a cultura material é vista enquanto tecnologia – *Homo Faber*. Em “O índio brasileiro: *Homo faber, Homo ludens*” (RIBEIRO, Berta G., 1983b), Berta Ribeiro diz que a face lúdica do indígena brasileiro é aquela das atividades dedicadas à dança, canto, ornamentação do corpo e dos artefatos, enquanto sua face *Homo Faber* é sua especialidade, o legado indígena à cultura brasileira e universal, que é o saber, o conhecimento da natureza e do comportamento técnico do indígena.

Em sua tese sobre a *Civilização da Palha*, Berta afirma que o trabalho artesanal é, na verdade, um complexo de gestos e movimentos. Ao etnólogo cumpre registrá-los com a maior acuidade possível. E ao tratar dos meios da produção indígena se referia a uma TecEconomia e não à tecnologia, pois as ferramentas isoladas não fazem uma tecnologia. O termo TecEconomia não inclui somente as máquinas e ferramentas utilizadas por certa cultura, mas também a forma pela qual elas são organizadas para uso e mesmo o conhecimento científico que as torna possíveis.

A classificação adotada em seu trabalho dava importância para a tecnologia e o estudo da evolução tecnológica para a compreensão da vida material de diferentes sociedades humanas. Seu trabalho dava valor à tecnologia produtiva como forma de adaptação ecológica, coesão social e

sustentação identitária. Isso é possível ver no texto “Artesanato indígena: para que e para quem?” (RIBEIRO, Berta, G. 1983a), quando, ao abordar a produção mercantil do artesanato indígena, diz que a introdução do uso de materiais heteróclitos como miçangas, anilinas e fios industriais para produção mercantil de objetos religiosos e cerimoniais desmistifica o código simbólico e a cosmovisão a eles associados. Mas, apesar de tais malefícios, entre muitos outros que são apontados, como a desigualdade entre retribuição e pagamento *versus* tempo e esforço de produção do artesanato, Berta salienta que a destinação mercantil salvou, em vários casos, o artesanato de diversos povos, como reforço de identidade étnica.

O que interessava à Berta eram as manifestações explícitas que revelam a influência indígena na cultura nacional. Para isso, ela vai tratar da formação histórica das “subculturas” regionais e da presença indígena, maior ou menor, em cada uma delas; e descrever os modos de produção e de transferência de técnicas adaptativas que incluem os modos de fazer, instituições, conhecimentos e crenças, diante do contato interétnico e da miscigenação. Isso pode ser observado no capítulo “Nossa Herança Indígena”, do livro *O Índio na História do Brasil*, de 1983 e no capítulo “Subculturas, técnicas, sabor e saber”, do livro *O Índio na Cultura Brasileira*, de 1987.

AS ARTES VISUAIS DOS INDÍGENAS BRASILEIROS

As artes indígenas representaram um interesse duradouro na obra de Berta Ribeiro. Em suas obras sobre Arte Visual Indígena eram enfocadas diferentes categorias, na época percebidas como sendo as que expressavam uma maior carga simbólica e estética: pintura corporal, adornos plumários, máscaras e objetos rituais, instrumentos musicais e, sobretudo, os grafismos ou desenhos semânticos. Sob o ponto de vista de Berta, o foco da análise não seria a valorização das dimensões estéticas ou a sua descrição formal, mas as relações entre expressão formal e conteúdo (significado), pois estas remetem a outros referentes como organização social, mitologia e os papéis rituais que podem ser interpretados segundo o contexto cultural em que se inserem.

A consideração das relações que envolvem os objetos, como proposto por Berta, constitui um enfoque que permanece válido e valorizado nos estudos

contemporâneos da Antropologia da materialidade. Na atualidade, o tema é compreendido de forma mais expandida, abrangendo um universo variado como é evidenciado pela “virada ontológica” (LAGROU e van VELTHEM, 2018, p. 135). A virada ontológica aparece na obra de Alfred Gell, *Arte e Agência* (1998), que é considerada a precursora dessa virada, pois contribui para recolocar no centro da Antropologia a atenção para diferentes relações possíveis entre humanos e não humanos, pessoas e coisas, entre corpos e imagens. Gell sugere que artefatos sejam tratados como pessoas, como agentes inseridos em redes relacionais; nessa perspectiva, as intenções humanas podem ser abduzidas a partir da agência dos artefatos que produzem ou concebem.

No texto introdutório do volume 3 da *Suma Etnológica*, Berta destaca que o estudo do signo na Arte contribui para um campo mais amplo que passou a se chamar Linguagem V’isual. Afirma que essa linguagem é particularmente conectada aos sistemas gráficos, que constituiriam mecanismos de ordenação e de comunicação de experiências, culturalmente determinadas. A concepção da arte dos povos indígenas enquanto uma linguagem visual permeia as abordagens de Berta Ribeiro, onde é destacado que o objeto de arte se confunde com o utilitário, pois a arte impregnaria todas as esferas da vida do indígena brasileiro, refletindo um desejo de fruição estética e de comunicação de uma linguagem visual. Esse campo pouco explorado pela etnologia indígena se volta para a análise da cultura material dos indígenas do Brasil de um ponto de vista estético, ou de documentos etnográficos com conteúdo artístico, relacionados ao plano mítico e à estrutura social.

É sob a ótica que considera as manifestações estéticas indígenas como um sistema de comunicação que Berta Ribeiro vai analisar em suas obras *Arte Indígena, linguagem visual*; “Arte gráfica Juruna”; “Arte gráfica Kadiwéu”; “Desenhos Semânticos e Identidade Étnica: O caso Kayabí”; “A Mitologia Pictórica dos Desana”; “Os Padrões Ornamentais do Trançado e a Arte Decorativa dos Índios do Alto Xingu” os exemplos oferecidos pelas pesquisas etnológicas, realizadas em diferentes regiões do Brasil. Apoiando-se em autores como Claude Lévi-Strauss, Néstor Canclini, Franz Boas e Pierre Bordieu, ela avança nos pressupostos básicos do objeto de arte, que, de seu

ponto de vista, se ancorariam no domínio técnico da matéria-prima, ao qual se agregaria a existência de um estilo, de uma intenção estética.

Valendo-se de inúmeros exemplos etnográficos, sobretudo vinculados aos povos amazônicos, Berta destaca que um mesmo padrão geralmente tem interpretações diferenciadas, dependendo da cultura ao qual está vinculado. Apoiando-se na complexa cestaria dos indígenas Kayabí, sugere a existência de categorias visuais, com expressão simbólica e função mnemônica, as quais configurariam um sistema que, ao correlacionar formas e significados, funcionaria como iconografia.

A temática da linguagem visual também é encontrada quando Berta aprecia o tratamento com o corpo presente na pintura corporal e nos adornos. Para a autora, estes funcionariam como uma marca de identificação étnica e como indicadores do gênero, faixa etária e condição social de um indivíduo. Evidenciariam o significado profundo de caracterização de uma pessoa e como essa refletiria seu grau de socialização. Nesse sentido, Berta aponta para o fato de que um dos aspectos principais da concepção indígena sobre a corporalidade é a sua fabricação social envolvendo a comunidade, e que essa percepção corporal não se trataria de uma entidade biológica que cresce de forma autônoma, mas de uma construção social.

Retomando a questão do campo da materialidade, no livro *Arte indígena, linguagem visual* (RIBEIRO, Berta G., 1989b), Berta se propõe a discutir “não a homologia existente entre o rito e o mito, mas a fundamentação mítica de objetos rituais” (RIBEIRO, Berta G., 1989b, p. 103). Destaca que os artefatos estão imbuídos de significados simbólicos e mensagens que cabem ao etnólogo decodificar. A autora indica que os artefatos usados nos rituais proporcionam informações de caráter sociológico e mítico religioso; portanto, “essa linguagem visual ou iconográfica, entranha um conteúdo semântico, estético e estilístico que expõe a cosmovisão tribal” (RIBEIRO, Berta G., 1989b, p. 113). Ou seja, a atividade ritual, a partir de seus conteúdos simbólicos e estéticos, conforma e comunica uma identidade pessoal, social e étnica do indivíduo que se expressaria como uma linguagem, uma “arte indígena” que possui um “caráter de linguagem visual e de sistemas de comunicação social às manifestações artísticas tribais em quase todos os domínios de expressão estética” (RIBEIRO, Berta G., 1989b, p. 120-121).

ECOLOGIA E ADAPTABILIDADE HUMANA

Além da tecnologia, Berta tinha interesse pela Etnobotânica e pela Ecologia. Em 1959, publicou o texto, em coautoria com J. C. de Melo Carvalho, *Curare: A weapon for hunting and warfare*. O texto é resultado de sua contribuição ao Seminário Internacional de Curare e Substâncias Curarizantes, que aconteceu no Museu Nacional, no ano anterior. Nesse texto, Berta já demonstra enorme interesse sobre os conhecimentos de Etnobotânica dos indígenas brasileiros, bem como, sua popularização. Seu livro *Amazônia Urgente: cinco séculos de história e ecologia*, de 1990, é ao mesmo tempo um guia da exposição “Amazônia Urgente”, montada na estação de metrô do Largo da Carioca, no Rio de Janeiro. O livro constitui um enorme esforço para tornar visível a história e drama da floresta amazônica e seus povos indígenas. Traz ideias claras sobre o equilíbrio ecológico ameaçado pelo progresso não adaptado. Utiliza uma abordagem interdisciplinar que integra a Geociência, a Biologia, a Antropologia e a História e que avança alternativas de manejo autossustentável para a Amazônia.

Já no texto “Ao vencedor às batatas!” (RIBEIRO, Berta G., 1991b), Berta traz um trabalho de análise do conhecimento dos indígenas sobre o manejo dos vegetais e o saber Etnobotânico, temas preciosos para a Antropologia Ecológica. Berta trata dos conhecimentos dos indígenas acerca da flora e os usos das plantas desde aquelas destinadas à alimentação como frutas, raízes e vegetais diversos, bem como as plantas medicinais, alucinógenas, fibras têxteis, plantas tintórias, como o anil; plantas de uso industrial como a seringueira, dentre outras muitas variedades que servem aos saberes etnobotânicos dos indígenas brasileiros.

No Brasil, antes de Berta Ribeiro, já iam longe os estudos sobre adaptabilidade humana aos trópicos úmidos⁷, na produção dos séculos XIX e XX. Podemos citar nomes como Edgard Roquette-Pinto e Roberto Cardoso de Oliveira, que levavam em consideração os saberes indígenas e sua contribuição para a sociedade brasileira. Podemos também citar outros nomes, como de Raimundo Lopes, que trabalhava valorizando o “saber-fazer” indígena

⁷ MORAN (1994)

e as relações culturais/sociais que estabeleciam diferentes grupos em lugares diversos. Nomes que trabalharam com a Ecologia Cultural de forma direta, como Charles Wagley e Luís de Castro Faria. Podemos citar também a obra de Gastão Cruls, contemporâneo de Raimundo Lopes, que dedicou, em *A Amazônia que eu vi*, de 1938, uma parte inteira aos saberes indígenas.

Berta militava a favor da proteção dos ecossistemas e das populações amazônicas tratando de pautas ecológicas, sociais e políticas como as invasões de territórios indígenas, os desmatamentos e queimadas, o garimpo ilegal e outros ilícitos que continuam afligindo a Amazônia até a nossa contemporaneidade. Por isso, o trabalho de Berta Ribeiro propicia fecundas conexões e diálogos com a Antropologia contemporânea, oferecendo reflexões e práticas inspiradoras.

Os trabalhos de Berta Ribeiro que têm como foco a adaptabilidade humana ao meio ambiente, entre os povos indígenas, em especial aqueles que tratam do domínio da fauna e flora nos trópicos úmidos, bem como, do manejo agrícola e hídrico, destacam como esses conhecimentos podem ser empregados para a melhoria da vida em sociedade e na preservação ambiental. Berta também assumia o determinismo tecnológico em sua obra, mas, em vez de falar de tecnologia, ela preferia TecEconomia, que era o conhecimento e classificação das matérias-primas e as técnicas empregadas; bem como, a divisão do trabalho, tempo dedicado à atividade artesanal, escambo intra e intertribal e com a sociedade nacional (RIBEIRO, Berta G., 1986g).

Algumas obras de Berta Ribeiro abordam, ainda, o conceito de desenvolvimento regional, a saber: *O índio na cultura brasileira*; *Dicionário do artesanato indígena*; “Os índios do Rio Tiquiê (AM) e o Projeto Calha Norte”; *Amazônia urgente: Cinco séculos de história e ecologia*; “Ao vencedor, as batatas!”; *Os índios das águas pretas: Modos de produção e equipamento produtivo*. A contribuição de Berta nessas obras é destacar como os saberes indígenas podem contribuir para se pensar modelos alternativos de desenvolvimento, ecologicamente válidos e socialmente responsáveis.

Os trabalhos de Berta Ribeiro que têm como foco a adaptabilidade humana ao meio ambiente, entre os povos indígenas, em especial aqueles que tratam do domínio da fauna e flora nos trópicos úmidos, bem como, do manejo

agrícola e hídrico, destacam como esses conhecimentos podem ser empregados para a melhoria da vida em sociedade e na preservação ambiental. A partir dessas e de outras referências, é possível conectar as assertivas de Berta Ribeiro, formuladas no século XX, aos estudos antropológicos contemporâneos, relacionados à vida vegetal. Consta-se que, dos vários trabalhos da autora, emerge a latente compreensão de que certos “processos do desenvolvimento humano oferecem hipóteses para pensar o modelo de vida a partir e com as plantas” (SHITATORI, 2020, p. 6).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Berta Ribeiro descreveu os modos de produção e de transferência de técnicas adaptativas que incluem os modos de fazer, as instituições, os conhecimentos e as crenças, que seriam resultantes do contato interétnico e da miscigenação, aspectos apresentados nos livros *O Índio na História do Brasil* e *O Índio na cultura brasileira*. No prefácio do último, a autora enfatiza o que considera o legado indígena no que é considerado primordial e permanente: o amor, o respeito e a humanização da natureza enquanto fonte de recursos. Essa perspectiva é evidenciada na primeira parte do livro, subdividida em “A natureza humanizada”, dedicado à Etnobotânica, e “A natureza domada”, dedicada à Etnozoologia.

Na obra de Berta Ribeiro, a Ecologia é sempre destacada e, assim, observamos o imenso interesse pelas técnicas agrícolas, que na Amazônia dão ênfase à cultura de tubérculos, como mandioca e batata-doce. Há uma intensificação da agricultura com uma abordagem da prática da lavoura múltipla (RIBEIRO, Berta G., 1987c) e o maior uso de tecnologias apoiadas em ferramentas e no domínio da terra e das águas dos rios e das chuvas. Para Berta, o desafio imposto pela floresta tropical consiste na necessidade de torná-la mais produtiva, sem destruir a diversidade e infinidade de formas de vida existentes.

Antecipando debates atuais referentes à conservação da biodiversidade florestal, a obra de Berta Ribeiro mostra o quanto os saberes dos povos indígenas têm muito a nos ensinar sobre a sustentabilidade, o convívio com o meio-ambiente e o respeito à natureza. Esses aspectos dialogam com o desafio que se coloca na atualidade, que é representado pelo pensar a floresta

amazônica como um *nexus* de relações materiais e imateriais, entre uma infinidade de formas de vida, além de assegurar as condições materiais de seus habitantes.

Podemos concluir que a obra de Berta Ribeiro tem importantes contribuições para os estudos de Cultura Material, Arte Visual e Adaptabilidade Humana que foram feitos no Brasil no século XX. Berta utilizava os estudos de cultura material e arte visual dos povos indígenas brasileiros como fio condutor para a compreensão e apreensão das tecnologias empregadas por esses indígenas a fim de propor para a sociedade, de forma geral, o uso social dessa tecnologia indígena para a obtenção de meios mais sustentáveis de viver e coexistir na natureza, explorando seus recursos. O uso social da tecnologia indígena sugerido na obra de Berta é sua grande contribuição para a sociedade, de forma geral, pois ela aponta e analisa as crises da exploração desenfreada do meio-ambiente e seus recursos e traz como solução a adoção de técnicas de adaptabilidade humana à natureza que são utilizadas de forma bem-sucedida pelos povos indígenas brasileiros.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Maria Stella de. “Berta Ribeiro: Identidade Desana” (Homenagem). **Boletim da ABA**, n. 29, 1998

CALLADO, Ana Arruda. **Berta Ribeiro: aos índios, com amor: uma biografia**. Rio de Janeiro: Batel, 2016

CRULS, Gastão. **A Amazônia que eu vi**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938

DINES, Alberto. **Morte no Paraíso: A tragédia de Stefan Zweig**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2008

FRANÇA, Bianca Luiza Freire de Castro. **“Uma civilização vegetal”**: a contribuição de Berta G. Ribeiro para a antropologia brasileira no século XX. Tese (doutorado) – Escola de Ciência Sociais da Fundação Getúlio Vargas, Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais, 2023

FUNDAÇÃO DARCY RIBEIRO. **Fazimentos**. Caderno 7: Berta Ribeiro. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory**. Oxford: Clarendon, 1998

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. “Os museus etnográficos, os povos indígenas e a Antropologia: reflexões sobre a trajetória de um campo de relações.”. Museu, Identidades e Patrimônio Cultural. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**. São Paulo, Supl. 7, p. 21-33, 2008

KÊHÍRI, TÕRÂMÛ. **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos Desâna-Kêhíripõrã. Tõrãmíí Kêhíri, Umusí Pãrõkumu; desenhos de Luiz e Feliciano Lana. 2. ed. – São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995

LAGROU, E., VAN VELTHEM, L. H. “Artes indígenas: olhares cruzados”. **BIB**, São Paulo, n. 87, p. 133-156, 2018

MORAN, Emílio F. **Adaptabilidade Humana**: Uma Introdução à Antropologia Ecológica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994

OLIVEIRA, Renata Cesar de. “Arte-Ciência: a influência da vida-obra de Marianne North”. In: **Anais Eletrônicos 17º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**, 17º, 2020, Rio de Janeiro. Anais Eletrônicos. p.1-9, 2020 Disponível em: https://www.17snhct.sbhct.org.br/resources/anais/11/snhct2020/1599791757_ARQUIVO_4515b942be29db2780e0cd9374341aa6.pdf. Acesso em: 31 de março de 2024

RIBEIRO, Berta G. “Bases para uma classificação dos adornos plumários dos índios do Brasil”. **Arquivos do Museu Nacional**, vol. 43, p.59-128, 1957

RIBEIRO, Berta G. 1978. “O artesanato indígena como bem comerciável”. **Ensaio de Opinião**, v. 5, p.68-77, 1978

RIBEIRO, Berta G. “Arte indígena, linguagem visual”. **Ensaio de Opinião**, v. 7, p. 101-110, 1979a

RIBEIRO, Berta G. **Diário do Xingu**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979b.

RIBEIRO, Berta G. “Os índios das águas pretas. Antes o Mundo Não Existia” (Introdução). KÊHÍRI, TÕRÂMÛ. **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos Desâna-Kêhíripõrã. Tõrãmíí Kêhíri, Umusí Pãrõkumu; desenhos de Luiz e Feliciano Lana. 1. ed. – São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, p. 9-10, 1980a.

RIBEIRO, Berta G. “A arte plumária dos índios Urubus-Kaapor”. **Arte Plumária do Brasil – catálogo**. São Paulo: Museu de Arte Moderna, p. 26-28, 1980b.

RIBEIRO, Berta G. **A civilização da palha**: A arte do trançado dos índios do Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo, 1980c.

RIBEIRO, Berta G. “Possibilidade de aplicação do “critério de forma” no estudo de contatos intertribais, pelo exame da técnica de remate e pintura de cestas.” **Revista de Antropologia**, vol. 23, p. 31-67, 1980d.

RIBEIRO, Berta G. "O artesanato cesteiro como objeto de comércio entre os índios do alto rio Negro, Amazonas". **América Indígena**, vol. 61, n.2, p. 289-310, 1981.

RIBEIRO, Berta G. "A Oleira e a Tecelã: O papel social da mulher na sociedade Asuriní." **Revista de Antropologia**. vol. 25, p. 25-61, 1982.

RIBEIRO, Berta G. "Artesanato Indígena: Para que, para quem?". In: RIBEIRO, Berta G. **O Artesão Tradicional e seu papel na Sociedade Contemporânea**. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF., p. 11-48, 1983a.

RIBEIRO, Berta G. "O Índio Brasileiro: *Homo faber, homo ludens*". In: RIBEIRO, Berta G. **A Itália e o Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Index Editora, p. 13-23, 1983b.

RIBEIRO, Berta G. **A Itália e o Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Index Editora, 1983c.

RIBEIRO, Berta G. Araweté: A índia vestida. **Revista de Antropologia**, vol. 26, p. 1-38, 1983d

RIBEIRO, Berta G. "Contributi Indigeni alla Cultura Contemporanea". **Indios del Brasile, Culture che Scompaiono**. Roma: Soprintendenza Speciale al Museo Preistorico ed Etnografico Luigi Pigorini, p. 29-32, 1983e

RIBEIRO, Berta G. **O artesão tradicional e seu papel na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1983f.

RIBEIRO, Berta G. **O índio na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Global, 1983g.

RIBEIRO, Berta G. "Arte gráfica Juruna. **Arte e Corpo: Pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros**" – catálogo. Rio de Janeiro: FUNARTE, p. 15-82, 1984a.

RIBEIRO, Berta G. "Arte gráfica Kadiwéu. **Arte e Corpo: Pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros**" – catálogo. Rio de Janeiro: FUNARTE, p. 39-46, 1984b.

RIBEIRO, Berta G. **A Arte do Trançado dos Índios do Brasil: um estudo taxonômico**. Belém: MPEG, 1985a.

RIBEIRO, Berta G. "Tecelãs Tupi do Xingu: Kayabí, Jurúna, Asuriní, Araweté". **Revista de Antropologia**, vols. 27-28, p. 355-402, 1985b.

RIBEIRO, Berta G. "Museu: Veículo comunicador e pedagógico." **Revista Brasileira de Pedagogia**, vol. 66, n.152, p. 77-98, 1985c.

RIBEIRO, Berta G. "A Arte de Trançar: Dois macroestilos, dois modos de vida". In: RIBEIRO, Berta G.; RIBEIRO, Darcy (Org.). **Suma Etnológica Brasileira II: Tecnologia Indígena**. Petrópolis: Vozes/ FINEP, p. 283-313, 1986a.

RIBEIRO, Berta G. "Artes Têxteis Indígenas do Brasil". In: RIBEIRO, Berta G.; RIBEIRO, Darcy (Org.). **Suma Etnológica Brasileira II: Tecnologia Indígena**. Petrópolis: Vozes/ FINEP, p. 351-389, 1986b.

RIBEIRO, Berta G. "Glossário dos Tecidos". In: RIBEIRO, Berta G.; RIBEIRO, Darcy (Org.). **Suma Etnológica Brasileira II: Tecnologia Indígena**. Petrópolis: Vozes/ FINEP, p. 390-396, 1986c.

RIBEIRO, Berta G. "Glossário dos Trançados". In: RIBEIRO, Berta G.; RIBEIRO, Darcy (Org.). **Suma Etnológica Brasileira II: Tecnologia Indígena**. Petrópolis: Vozes/ FINEP, p. 314-322, 1986d.

RIBEIRO, Berta G. "Bases para uma Classificação dos Adornos Plumários dos Índios do Brasil". In: RIBEIRO, Berta G.; RIBEIRO, Darcy (Org.). **Suma Etnológica Brasileira III: Arte Índia**. Petrópolis: Vozes/ FINEP, p. 189-226, 1986e.

RIBEIRO, Berta G. "Desenhos Semânticos e Identidade Étnica: o caso Kayabí." In: RIBEIRO, Berta G.; RIBEIRO, Darcy (Org.). **Suma Etnológica Brasileira III: Arte Índia**. Petrópolis: Vozes/ FINEP, p. 265-286, 1986f

RIBEIRO, Berta G. "A linguagem simbólica da Cultura Material." In: RIBEIRO, Berta G.; RIBEIRO, Darcy (Org.). **Suma Etnológica Brasileira III: Arte Índia**. Petrópolis: Vozes/ FINEP, p. 15-28, 1986g.

RIBEIRO, Berta G. « "La vannerie et l'art décoratif des Indiens du Haut Xingu, Brésil". **Objets et Mondes, Revue du Musée de l'Homme**, vol. 24, n.1-2, p. 57-68, 1986h.

RIBEIRO, Berta G. "Os Estudos de Cultura Material: Propósitos e métodos". **Revista do Museu Paulista**, vol. 30, p. 13-41, 1986i.

RIBEIRO, Berta G.; T. Kenhíri. "Chuvas e constelações". **Ciência Hoje**, vol. 36, p. 26-35, 1987a.

RIBEIRO, Berta G. "Museu do Índio, Brasília". **Cadernos RioArte**, vol. 3, n. 7, 1987b.

RIBEIRO, Berta G. "Classificação dos Solos e Horticultura Desâna". **Simpósio ABA/ANPOCS/Museu Goeldi: Pesquisas recentes de etnologia e história indígena da Amazônia**, 1987c

RIBEIRO, Berta G. "Visual Categories and Ethnic Identity: The symbolism of Kayabi Indian basketry (Mato Grosso, Brasil)". In: REYNOLDS & STOTT (Org.). **Material Anthropology: Contemporary approaches to material culture**. Washington, D.C. University Press of America. p. 189-230, 1987d.

RIBEIRO, Berta G. **O índio na Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: Unibrade/BRADESCO, 1987e.

RIBEIRO, Berta G. "Semantische Zeichnungen und Ethnische Identität: Das Beispiel der Kayabí". In: MUNZEL, Mark (Org.). *Die Mythen Sehen. Bilder und*

Zeichen von Amazonas. **Museum für Volkerkunde**, Band, vol.14, p. 391-450, 1988a.

RIBEIRO, Berta G. “*Die Bildliche Mytologie der Desâna*”. In: MUNZEL, Mark (Org.). *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen von Amazonas*. **Museum für Volkerkunde**, Band, v.14, p. 243-277, 1988b.

RIBEIRO, Berta G. **Dicionário do Artesanato Indígena**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/EDUSP, 1988c.

RIBEIRO, Berta G. “Museu e Memória. Reflexões sobre o colecionamento”. **Ciências em Museus**, vol.1, n.2, p. 109-122, 1989a.

RIBEIRO, Berta G. **Arte Indígena, Linguagem Visual**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/EDUSP, 1989b.

RIBEIRO, Berta G., “Perspectivas Etnológicas para Arqueólogos: (1957-1988)”. **BIB – Anpocs** 29, 1990a.

RIBEIRO, Berta G. “Cultura Material: objetos e símbolos”. **Ciências em Museus**, vol.2, p.17-20, 1990b.

RIBEIRO, Berta G. **Amazônia Urgente: Cinco séculos de história e ecologia**. Editora Itatiaia/EDUSP, 1990c

RIBEIRO, Berta G.; T. Kenhíri. “Chuvas e Constelações: Calendário econômico dos índios Desâna”. **Ciência Hoje**, Volume especial Amazônia, p. 14-23, 1991a.

RIBEIRO, Berta G. “Ao vencedor, as batatas! Plantas ameríndias oferendas à humanidade”. **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**, Fascículo 1- 4, vol.31, p. 99-112, 1991b.

RIBEIRO, Berta G. “Coleções Museológicas: Do estudo à exposição”. **Ciências em Museus**, vol. 4, p. 32-41, 1991c.

RIBEIRO, Berta G. “Literatura Oral Indígena: O exemplo Desâna”. **Ciência Hoje**. Volume especial Amazônia, p. 32-41, 1991d.

RIBEIRO, Berta G. “A Mitologia Pictórica dos Desâna”. In: VIDAI, Lux (Org.). **Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia estética**. São Paulo: Nobel. p. 35-42, 1992a

RIBEIRO, Berta G. “As Artes da Vida do Indígena Brasileiro”. In: GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, p. 135-144, 1992b.

RIBEIRO, Berta G. “Os Padrões Ornamentais do Trançado e a Arte Decorativa dos Índios do Alto Xingu”. In: COELHO, Vera Penteadó (Org.). **Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu**. São Paulo: EDUSP, p. 563-589, 1993a.

- RIBEIRO, Berta G. “**Les Poupées Karajá**”. *La revue de la céramique et du verre*, vol. 68, p. 34-35, 1993b.
- RIBEIRO, Berta G. **Índios do Brasil: 500 anos de resistência** (inédito), 1994.
- RIBEIRO, Berta G. **Os Índios das Águas Pretas: Modo de produção e equipamento produtivo**. São Paulo: Cia das Letras/EDUSP, 1995a.
- RIBEIRO, Berta G. “A Contribuição dos Povos Indígenas à Cultura Brasileira”. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.) **A Temática Indígena na Escola: Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/ MARI/ UNESCO, p. 197-220, 1995b.
- RIBEIRO, Berta G. “*Arte indígena: Linguaggio visuale*”. **I Segni del Tempo: Identità e mutamento**. *Arte, cultura e storia di ter etnie del Brasile*. Roma: Edizioni Seam, p. 89-112, 1995c.
- RIBEIRO, Berta G. “Parque Indígena de Xingu”. **Laboratório de intercâmbio cultural. Artesanias de América Cuenca**, vol. 46-47, p. 117-130, 1995d.
- RIBEIRO, Berta G.; CARVALHO, J. C. de Melo. “*Curare: A weapon for hunting and warfare*”. In: BOVET, D. *et al.* **Curare and Curare-like Agents** (Org.) Amsterdam, p. 34-59, 1959
- RIBEIRO, Berta G; RIBEIRO, Darcy. **Arte plumária dos índios Kaapor**. Rio de Janeiro: Seikel, 1957.
- RIBEIRO, Berta G; RIBEIRO, Darcy. **Suma Etnológica Brasileira I: Etnobiologia Indígena**. Petrópolis: Vozes/Finep, 1986a.
- RIBEIRO, Berta G; RIBEIRO, Darcy. **Suma Etnológica Brasileira II: Tecnologia Indígena**. Petrópolis: Vozes/Finep, 1986b.
- RIBEIRO, Berta G; RIBEIRO, Darcy. **Suma Etnológica Brasileira III: Arte Índia**. Petrópolis: Vozes/Finep, 1986c.
- RIBEIRO, Darcy. **A universidade necessária**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.
- RIBEIRO, Darcy. **Diários Índios: os Urubus-Kaapor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, Darcy. **Confissões**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SHIRATORI, K. **Vegetalidade humana e o medo do olhar feminino**. Vozes Vegetais. Diversidade, resistências e histórias da floresta. São Paulo: UBU Ed, p. 228-244, 2020.
- STEWART, Julian H. **Handbook of South American Indians**. The Circum-Caribbean Tribes. Washington DC: Smithsonian Institution, vol. 4, 1948a.

STEWARD, Julian H. **Handbook of South American Indians**. The Comparative Ethnology of South American Tribes. Washington DC: Smithsonian Institution, Vol. 5, 1948b.

VAN VELTHEM, Lucia H. "Berta Gleizer Ribeiro". **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, p. 365-372, 1997.

“PALAVRAS CHEIAS DE LEMBRANÇAS E SAUDADES”: BREVE DEPOIMENTO SOBRE BERTA G. RIBEIRO

Lux Boelitz Vidal¹

¹ Professora Doutora da Universidade de São Paulo, Assessora do Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, Assessora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e Professor Doutor do Comissão Pró-Índio. Graduada em Artes pela Sarah Lawrence College (1951), mestrado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (1972) e doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (1973).

RESUMO:

O presente texto se trata de uma republicação de entrevista. Em 26 de julho de 2021 a antropóloga Lux Boelitz Vidal concedeu uma entrevista sobre sua colega de campo e profissão a antropóloga romena/ brasileira Berta Gleizer Ribeiro. A entrevista foi dada para a pesquisa de doutorado de Bianca Luiza Freire de Castro França que gerou a tese “Uma Civilização Vegetal”: a contribuição de Berta G. Ribeiro para a antropologia brasileira no século XX, defendida em 28 de agosto de 2023 no Programa de Pós-graduação em História, Política e Bens Culturais da Fundação Getúlio Vargas, do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Dr. Celso Castro. A pedido de Lux Vidal a entrevista é republicada na íntegra, neste e-book, para homenagear Berta Ribeiro, em seu centenário em 2024.

Palavras-chave: Depoimento; Berta Gleizer Ribeiro; Entrevista de história oral

INTRODUÇÃO

A presente entrevista foi concedida em 26 de julho de 2021 para a pesquisa de doutorado de Bianca Luiza Freire de Castro França que gerou a tese “Uma Civilização Vegetal”: a contribuição de Berta G. Ribeiro para a antropologia brasileira no século XX, defendida em 28 de agosto de 2023 no Programa de Pós-graduação em História, Política e Bens Culturais da Fundação Getúlio Vargas, do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Dr. Celso Castro.

A republicação da entrevista na íntegra, neste e-book, se torna, portanto, uma homenagem à antropóloga Berta Gleizer Ribeiro em seu centenário no

ano de 2024. A republicação é feita a pedido da antropóloga Lux Boelitz Vidal que foi amiga e colega de profissão de Berta.

ENTREVISTA SOBRE BERTA GLEIZER RIBEIRO

DATA: 16 DE JULHO DE 2021

ENTREVISTADA: LUX BOELITZ VIDAL (LV)

ENTREVISTADORA: BIANCA LUIZA FREIRE DE CASTRO FRANÇA

LV: Conheci Berta Ribeiro na época em que ela estava montando os três volumes da *Suma Etnológica Brasileira*⁸, especialmente o volume 3 que trata de "Arte Índia". Ela se interessou pelo meu trabalho. Aliás, ela tem um capítulo no livro que organizei sobre Grafismo Indígena⁹, cujo título é "A mitologia pictórica dos Desana"¹⁰. Um artigo importante, bem ilustrado, onde ela revela a sua grande qualidade como etnógrafa, sempre atenta aos mínimos detalhes. Desde aquela época, ficamos muito amigas e toda vez que eu ia ao Rio de Janeiro ficava hospedada no seu apartamento tão acolhedor, na rua Souza Lima, em Copacabana. Havia uma rede para descansar, um belo retrato do Darcy na parede, muitos livros, arquivos, e, em destaque, sua máquina de escrever.

Ela era uma pessoa muito ativa, organizada, prestando atenção aos mínimos detalhes e extremamente generosa, ela corrigia o meu Português. Ela foi durante anos a companheira de campo e de pesquisa do Darcy, secretariando o seu trabalho, notas, referências e datilografando os textos. Ela tinha um grande respeito pelo trabalho e a atuação cultural e política dele. Eu era também muito amiga do Darcy e o visitava quando ia ao Rio no seu apartamento em Copacabana com vista de frente para o mar. Ele, por sua vez, respeitava e elogiava o trabalho da Berta, especialmente no que se refere aos trabalhos de cultura material, trançados e cestaria em especial (vide o

⁸ RIBEIRO, Berta G.; RIBEIRO, Darcy. **Suma Etnológica Brasileira**. 3 volumes. Petrópolis (RJ): Vozes, 1986

⁹ VIDAL, Lux. (Org.). **Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética**. São Paulo: Studio Nobel/Usp/Fapesp, 1992

¹⁰ RIBEIRO, Berta G. "A mitologia pictórica dos Desana". In: VIDAL, Lux. (Org.). **Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética**. São Paulo: Studio Nobel/Usp/Fapesp, 1992. pp:35-52

*Dicionário de Artesanato Indígena*¹¹, um clássico). Mas foi somente após a separação que, livre, Berta se lançou numa profícua carreira antropológica e ambientalista, com muitas obras publicadas, se assumindo, agora sim, como autora. Ela me falou pouco de sua infância e vinda ao Brasil, mas ela tinha uma irmã nos Estados Unidos, que ela visitava de vez em quando. Ela ficou muito ligada à família do Darcy, especialmente um sobrinho dele com o qual ela realizou trabalho de campo.

Tínhamos em comum o gosto pelo campo e o trabalho etnográfico. Eu me lembro que uma vez quando nos encontramos em Belém (PA), nos aposentos do Museu Goeldi, ela se preparando para ir, mais uma vez, ao rio Negro e eu ao Oiapoque, comentamos que nós éramos as únicas antropólogas de idade avançada, ainda indo a campo. Gostávamos daquela vida. Fiquei muito triste quando soube de seu falecimento, a perda de uma grande mulher, discreta e generosa, sempre prestes a ajudar, uma grande amiga. Lhe dediquei o meu artigo "As artes indígenas e seus múltiplos mundos"¹², publicado na Revista do Patrimônio, n. 29, 2001. Bem Bianca, aqui vão jogadas essas palavras cheias de lembranças e saudades.

REFERÊNCIAS

FRANÇA, Bianca Luiza Freire de Castro. "**Uma Civilização Vegetal**": a contribuição de Berta G. Ribeiro para a antropologia brasileira no século XX. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em História, Política e Bens Culturais, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2023.

RIBEIRO, Berta G. "A mitologia pictórica dos Desana". In: VIDAL, Lux. (Org.). **Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética**. São Paulo: Studio Nobel/Usp/Fapesp, 1992. pp:35-52

RIBEIRO, Berta G. **Dicionário do Artesanato Indígena**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988

RIBEIRO, Berta G.; RIBEIRO, Darcy. **Suma Etnológica Brasileira**. Vols. I, II e III. Petrópolis (RJ): Vozes, 1986

VIDAL, Lux Boelitz. As artes indígenas e seus múltiplos mundos. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 29, p. 11-41, 2001

¹¹ RIBEIRO, Berta G. **Dicionário do Artesanato Indígena**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988

¹² VIDAL, Lux Boelitz. As artes indígenas e seus múltiplos mundos. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 29, p. 11-41, 2001

VIDAL, Lux. (Org.). **Grafismo Indígena**: Estudos de Antropologia Estética. São Paulo: Studio Nobel/Usp/Fapesp, 1992

O USO DE PLANTAS MEDICINAIS ATRAVÉS DO CONHECIMENTO TRADICIONAL EM COMUNIDADES INDÍGENAS

Cleobina Torres Florentino¹; Ana Paula Bonifácio Barroso Tenazor²

¹ Professora e indígena do povo Tikuna, Especialista em Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Amazonas; ² Mestra em Educação pela Universidade Federal do Amazonas e indígena do povo Kambeba.

RESUMO:

Este trabalho tem por temática o uso de plantas medicinais através do conhecimento tradicional. O objetivo principal deste estudo é enfatizar a importância das plantas medicinais através do conhecimento tradicional em comunidades indígenas. A metodologia adotada foi a pesquisa com abordagem bibliográfica e levantamento de fontes eletrônicas em sites, periódicos, revistas e artigos. Os resultados desta pesquisa apontam que as plantas medicinais podem ser consideradas um legado para as futuras gerações através do conhecimento empírico usado na medicina tradicional pelas comunidades indígenas. Conclui-se que é necessário a atenção sobre a necessidade de conservar este conhecimento tradicional utilizado para o tratamento de diversas doenças por meio das plantas medicinais para que haja uma compreensão da importância desses recursos vegetais.

Palavras-chave: Plantas; Conhecimento tradicional; Indígenas.

INTRODUÇÃO

O uso de plantas medicinais é um legado dos povos indígenas. Esse legado deve ser vivenciado e conservado desde os primórdios até os dias atuais, para que outras gerações possam saber e preservar este conhecimento tradicional em relação ao poder das plantas medicinais.

E quando nos referimos ao valor dessas plantas medicinais, as comunidades indígenas podem ser consideradas como fonte de rico conhecimento etnobotânico, por conservarem e valorizarem a importância dessas plantas no meio de uma sociedade marcada pela globalização e que se volta apenas para a comercialização dessas mesmas plantas.

Neste contexto, este trabalho visa enfatizar a importância das plantas medicinais em comunidades indígenas, para que este conhecimento tradicional possa ser valorizado e implementado nas sociedades contemporâneas. Os conhecimentos de medicina tradicional, que devem ser considerados como uma vasta rede de conhecimentos utilizada pelas comunidades indígenas, devem ser adaptados às necessidades de cada povo, tendo em vista que essas plantas possuem um potencial de aproveitamento na cura de diversas doenças e patologias. A valorização desse conhecimento tradicional utilizado pelos indígenas volta-se também para a conservação desses recursos naturais.

Portanto, este trabalho tem o objetivo de enfatizar a importância das plantas medicinais através do conhecimento tradicional. Entendemos que é preciso valorizar o conhecimento empírico das comunidades indígenas; ressaltar a importância das plantas medicinais para a cura de diversas doenças em comunidades indígenas e relacionar os princípios ativos e propriedades terapêuticas das plantas medicinais utilizadas pelas comunidades indígenas.

Na metodologia selecionada foi utilizada a pesquisa bibliográfica embasada a partir da seleção de materiais já elaborados, tais como: livros, artigos científicos e periódicos com abordagem referente a temática em estudo.

O USO DE PLANTAS MEDICINAIS EM COMUNIDADES INDIGENAS

As comunidades indígenas mantêm a cultura do uso do conhecimento tradicional para combater algumas doenças. E esse conhecimento envolve o saber manipular as plantas que são cultivadas pelos mais velhos, os anciãos, que tratam dos doentes. A população indígena com o passar do tempo, mantêm o conhecimento da manipulação de plantas medicinais. Percebe-se que esse conhecimento é de grande importância para a sobrevivência dos povos indígenas brasileiros. Tal conhecimento é passado de pai para filho, como forma de manter a cultura e o cuidado parental de todos que fazem parte das sociedades indígenas.

Segundo Perrelli (2008) esse conhecimento dito “tradicional”, ao associá-lo à uma determinada população, coloca-se a necessidade de explicitar o que se entende por “tradicional” e por “população tradicional”.

O termo “tradicional” muitas vezes é entendido como algo ultrapassado ou antigo, e a população indígena tem tal acaba por ter tais práticas também vistas com esse rótulo pejorativo, como “atrasados” perante o conhecimento das demais sociedades ocidentalizadas. Tal entendimento equivocado, faz parecer que há recusa da sociedade indígena em criar pontes para as ciências da modernidade da cultura vizinha, ocidentalizada.

Compreendemos, enquanto indígenas, essa percepção como ingênua e dicotômica a respeito da cultura (PERRELLI,2008), com os estudos acerca de ambos os conhecimentos (tradicionais indígenas e ocidentalizados modernos) a análise de uma resistência dos indígenas ao diálogo entre ciências é equivocada (ROUÉ, 2000).

Sahlins (1997) afirma que a ideia da tradição e antiguidade, também surge como idéia de conservação diante do cenário de embate da definição de antiguidade, isto porque, tradição e antiguidade também acompanham a modernidade, mantendo a dinâmica das atualizações de saberes sem perder a essência do tradicionalismo. Cunha (1999) faz uma reflexão sobre os tradicionalismos levando-nos a compreender a constante capacidade de renovação, produção e reprodução das tradições. Isto é, na possibilidade de desaparecimento, de descoberta e redescoberta, se constrói o conhecimento tradicional, e não na pretensa pureza/autenticidade decorrente da ficção da imutabilidade de saberes.

Os povos indígenas passam o conhecimento através da oralidade. E é esse conhecimento que é repassado e reforçado no preparo das ervas medicinais. Por isso, essa constante mudança/estática, vai depender do membro da família (cada um tem a sua forma de preparar o remédio “caseiro” e irá ensinar às próximas gerações). Com o avanço da ciência, percebemos que algumas doenças tratadas no Sistema Único de Saúde – SUS brasileiro, não tem cura com remédios farmacêuticos, por isso, vamos em busca de uma alternativa para tentar curar doenças com a manipulação de plantas.

Daí percebemos a importância de resgatar os conhecimentos ancestrais para ensinar no preparo de: chá, banho, defumação e óleos. Sem contar que esses tipos de plantas que curam doenças, são sustentáveis ecologicamente e de baixo custo, acessíveis à toda população que na grande maioria é composta por desfavorecidos (AMOROZ, 1996).

IMPORTÂNCIA DO CONHECIMENTO TRADICIONAL SOBRE PLANTAS

Ter o conhecimento sobre as plantas medicinais para os povos indígenas é de suma importância, porque é uma questão de relacionar-se de maneira significativa como parte integrante da sociedade e do ecossistema, além de cuidar dos seus e do meio em que vive (MODRO, RIBEIRO e LIMA, 2015).

Desde o nascimento o indivíduo indígena se entende como parte integrante da terra, porque é através dela que a mãe natureza irá permitir aprender a sabedoria dos ancestrais que se foram antes mesmo de existirmos. A natureza condiciona esse ambiente de aprendizados de todos que estão em conexão: em relação ao que se doa e ao que extraímos dela.

Segundo Modro, Ribeiro e Lima (2015), as plantas medicinais desempenham papel importante em comunidades indígenas, seja para a conservação, para o desenvolvimento sustentável ou para a melhoria nas condições de vida dos povos indígenas. Esses povos ao manipulá-las demonstram ter conhecimento sobre as plantas, mostrando a forma e indicações de uso para determinadas doenças.

É assim que ressaltamos a grandeza do conhecimento tradicional e a importância dos saberes etnobotânicos. A etnobotânica ajuda a entender a variedade de plantas existentes nas comunidades, segundo Hanazaki (2006) “é o estudo das inter-relações entre humanos e plantas em sistemas dinâmicos”.

Nas comunidades em que os povos indígenas residem, existe uma grande variedade de plantas medicinais que podem ser encontradas na floresta ou nos quintais das casas, e a grande maioria dessas plantas são utilizadas para preparar os medicamentos, como chás ou banhos. Somente os anciãos conhecem a eficácia e o tipo de planta indicada de pessoa para pessoa.

As comunidades indígenas do povo Tikuna estão localizadas às margens do rio Solimões, no Amazonas, conhecidas por apresentar uma variedade de fauna e flora, uma grande variedade de plantas medicinais Sales (2015), que servem para garantir a saúde das populações indígenas que na sua grande maioria vivem distantes da cidade e sem assistência médica.

Monteiro (2018), ressalta a facilidade de adaptação do povo indígena no meio em que está vivendo, como uma forma de resistência dos seus valores e costumes, de maneira sustentável, diante da sociedade não-indígena.

Essa maneira de se adaptar ao meio ambiente, permite também aos indígenas conhecerem e experimentarem vários tipos de plantas, através da observação dos animais: ao olhar um animal específico mastigando, ou sobrevoando uma planta, é possível criar a hipótese de que ela sirva de alimento e/ou remédio. E a partir desse experimento, é que vai passando o saber para os demais, trazendo uma ciência do poder de cura das plantas e garantindo a sobrevivência de seu grupo e comunidade.

A partir disso, percebemos a conexão existente entre o indígena e a natureza, como: Dinamicidade, pois se modifica ao longo do tempo; e Sustentabilidade, pois fazem a extração dos recursos naturais sem destruição da floresta e coletividade, pois os recursos são pensados e compartilhados socialmente pelo grupo étnico (MONTEIRO, 2018). Diante disso percebe-se o cuidado em ensinar e aprender sem destruir o meio ambiente. No contexto das ciências, esses conhecimentos são necessários para uma sociedade que respeite a mãe natureza.

Tendo essa concepção de respeito com o ambiente a sociedade indígena mostra que é possível retirar da floresta alimentos da sobrevivência do cotidiano e o bálsamo para curar enfermidades que acometem a saúde de alguns integrantes da comunidade.

Quando as famílias estão reunidas em volta de um parente que está doente, este é um momento de reflexão e aprendizagem sobre a fragilidade da vida e do segredo dos preparos dos remédios caseiros que serão oferecidos ao doente em forma de banho, defumação, chá etc. Na cultura indígena, a grande maioria aprende olhando os anciãos nos afazeres, porque enquanto estão fazendo eles estão falando o segredo daquilo do que se deve aprender.

Na comunidade cada família tem seu próprio modo de preparo para um remédio, seja para curar um resfriado, ou uma gripe, ou uma simples dor de cabeça. E durante o processo de fazer o chá para aliviar os sintomas de uma doença, é sempre a mulher que ensina as outras mulheres de sua família, isso acontece porque a maioria delas serão mães e cuidarão do bem-estar de suas futuras famílias.

A pessoa que tem conhecimento do preparo do medicamento alternativo, ela consegue identificar a planta pela forma ou pelo olfato. Dessa forma põem em prática o conhecimento tradicional ao fazer, consumir e ingerir o medicamento. Dentro da comunidade todos compartilham o conhecimento como uma forma de manter o bem-estar dos membros pertencentes a ela.

O conhecimento é transmitido de uma geração a outra através da oralidade, isto é, do fazer, da prática diária e da observação dos mais velhos.

Uma criança, mesmo antes de alcançar a puberdade, já é capaz de nomear as qualidades de diversas plantas, os costumes de muitos animais, podendo até decifrar sinais da natureza, tais como a chegada do frio, das tempestades e das secas. É um aprendizado gradual que exige o aprimoramento dos sentidos, do saber ouvir, enxergar (JUNQUEIRA, 1999).

A criança indígena aprende através da estimulação do sentido, do saber ouvir e enxergar o mundo; em ser capaz de achar o seu lugar e o seu papel na sociedade. E essa aproximação de gerações, da criança e do ancião, só é possível através da oralidade que é uma ponte entre o passado e o presente.

Em relação às plantas medicinais, nem sempre são encontradas na comunidade. E para ter acessibilidade a elas há uma troca entre as pessoas de outros lugares. Estes ao possuírem a planta já em seu quintal (plantada em seu quintal), quando ela brota, depois a distribuem para todos da comunidade, ou seja, há uma troca de plantas que contribuem para o bem-estar de todos.

Acerca das relações das plantas com as comunidades indígenas, citando o exemplo Tikuna, Noda *et al* (2013) diz que ressalta-se, que nas concepções dos Tikunas, a percepção do significado de saúde e doença tem características míticas e simbólicas relacionadas às interações sociais e sobrenaturais em desequilíbrio, diferente daquela apontada pela medicina ocidental. Por outro lado, o pensamento indígena sobre a prevenção de doenças tem relação com o bem-estar do povo e a natureza.

Dessa forma, percebemos os dois tipos de conhecimento tradicional e o empírico que estão lado a lado presente no cerne da cultura.

As plantas medicinais são de grande importância para manter a saúde de todos na comunidade, pela acessibilidade e baixo custo, além de manterem circulando o conhecimento tradicional e cultural das famílias.

Diante da realidade em que estamos inseridos, do saber da manipulação dos remédios fitoterápicos, é preciso ter em mente o respeito com os povos originários mantendo o seu espaço preservado e o conhecimento de sua cultura. Pois com o passar dos tempos, por causa do desmatamento e contaminação do meio ambiente, muitas plantas que serviam como remédio desapareceram e juntamente com elas também foram embora os anciãos que poderiam transmitir o saber que mantiveram com seus povos durante os anos em que estavam vivos.

Ao se apossar do conhecimento tradicional povos descobriram como sobreviver, preservando o meio ambiente, ao longo dos séculos. Mantendo a vida em suas mãos. A grande maioria das descobertas da humanidade partiram do conhecimento tradicional. Esse conhecimento funcionou como uma ponte para a descoberta de espécies de plantas que hoje são comercializadas nos mercados internacionais. Sem o conhecimento tradicional não seria possível chegarmos às grandes conquistas da humanidade. É preciso valorizar o conhecimento dos povos tradicionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste trabalho discorreremos acerca das plantas medicinais utilizadas em comunidades indígenas e a importância delas, enfatizando práticas medicinais que podem ser repassadas oralmente para as gerações vindouras, apesar da não valorização deste conhecimento na atualidade, principalmente pelos não-indígenas, devido ao olhar mercadológico da sociedade ocidental que é voltado apenas para a exploração desses recursos de forma comercial e não sustentável.

O uso das plantas medicinais em comunidades indígenas deve ser visto como uma possibilidade de cura para diversas doenças, nessas comunidades e fora delas, através da prática dos remédios caseiros e preparações que podem intervir em diversos tratamentos de medicina natural e preventiva.

Dessa forma, este trabalho visou enfatizar a importância desse regaste cultural com teor medicinal, para que se possa preservar e divulgar o saber dos anciãos para os mais jovens.

Os resultados deste trabalho despertam a atenção sobre a necessidade de conservar este conhecimento tradicional que é utilizado para o tratamento de diversas doenças, por meio das plantas medicinais. Com isso, esperamos que haja uma compreensão de como ocorre o processo de uso dessas plantas nessas comunidades.

Desta forma, este conhecimento deve ser fortalecido através da preservação dessas plantas, nos locais de origem onde estão inseridas tais comunidades, que estão em contato com a natureza e que buscam valorizar este conhecimento como um legado. Legado esse que pode, e deve, ser preservado e compreendido diante de uma sociedade em que os valores e o conhecimento tradicional têm se deparado com inúmeros desafios. O principal desafio é manter uma relação contínua entre o saber tradicional e a valorização dos povos indígenas, no sentido de compreender as relações que ocorrem entre as comunidades indígenas e a valorização dos recursos vegetais.

REFERÊNCIAS

- AMOROZO, M.C.M. “A abordagem etnobotânica na pesquisa de plantas Mediciniais”. In: DISTASTSI, LC. (Org.). **Plantas medicinais: Arte e Ciência**, um guia de estudo interdisciplinar. São Paulo: EDUSP, p.47-68, 1996.
- CUNHA, M. C. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 147-63, 1999.
- HANAZAKI, N. “Etnobotânica e conservação: manejar processos naturais ou manejar interesses opostos?” In: MARIATH, J. E. A.; SANTOS, R.P. (eds.). Os avanços da Botânica no início do século XXI: morfologia, fisiologia, taxonomia, ecologia e genética. **Conferências Plenárias e Simpósios do 57º Congresso Nacional de Botânica**. Porto Alegre, Sociedade Botânica do Brasil.2006.
- MODRO, Anna Frida Hatsue; MENEGUELLI, Alexandre Zandonardi; RIBEIRO, Silviane Beck; LIM-JÚNIOR, Gilmar Alves. “Importância do conhecimento tradicional de plantas medicinais para a conservação da Amazonia”. **Cadernos de agroecologia**, v.10. Rondônia, 2015.
- MONTEIRO, E. P. **Educação Científica Intercultural: contribuições para o ensino de química nas escolas indígenas Ticuna do Alto Solimões, AM /** Ercila Pinto Monteiro, 2018.
- NODA *et al.* **Dinâmica socioambientais na agricultura familiar no Amazonas**. Wega. São Paulo: 2013.

ROUÉ, M. “Novas perspectivas em etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais”. In: DIEGUES, A. C. **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: HUCITEC, NUPAUB-USP, p. 67-80, 2000.

SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção”. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SALES, M.D.C.; SARTOR, E.B.; GENTILLI, R.M.L. “Etnobotânica e Etnofarmacologia: Medicina Tradicional e Bioprospecção de Fitoterápicos”. **Revista Salus**, v.1, n. 1, p. 17-26, 2015.
Disponível em: <http://www.salusjournal.org/wpcontent/plugins/downloadattachments/includes>. Acesso fevereiro de 2024.

O SURGIMENTO DA MÚSICA WÜPÜ (FLAUTA) PARA O POVO YAWALAPITI

Munuri Yawalapiti¹

¹Professor licenciado pelo Núcleo *Takinahakỹ* de Formação Superior de Professores Indígenas da Universidade Federal de Goiás.

RESUMO:

O presente artigo é derivado de trabalho de conclusão de curso apresentado no Núcleo *Takinahakỹ* de Formação Superior de Professores Indígenas da Universidade Federal de Goiás, feito pelo professor indígena do povo Yawalapiti – Munurí Yawalapiti. O estudo apresenta o registro e análise dos modos de fazer e tocar da flauta sagrada *Wüpu*, utilizada nos rituais do Kuarup (celebração dos mortos) dos indígenas do Parque Nacional do Xingu, no Mato Grosso. Bem como, traz reflexões sobre o uso social da flauta como um marcador identitário do povo Yawalapiti. O artigo documenta aspectos culturais, de organização social e linguísticos dos Yawalapiti e termina apresentando o mito de criação da flauta *Wüpü*.

Palavras-chave: Yawalapiti; Indígenas do Xingu; Rituais Indígenas; Kuarup

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa registrar e documentar o surgimento da música *Wüpü* (flauta) do povo Yawalapiti do Xingu (MT), para as gerações futuras de indígenas e não-indígenas. É desdobramento de uma pesquisa feita com os alunos da Escola Estadual Indígena Yawalapiti para trabalho de conclusão de curso no Núcleo *Takinahakỹ* de Formação Superior de Professores Indígenas da Universidade Federal de Goiás.

A opção por registrar e documentar a sabedoria dos anciãos da aldeia Yawalapiti, parte da reflexão de que é preciso “arquivar” o conhecimento tradicional do povo Yawalapiti em forma de documento, para que seus filhos e netos possam acessar a filosofia dos avós sobre a origem da música *Wüpü*. A pesquisa traz um retorno prático ao povo Yawalapiti, uma vez que seus resultados podem ser utilizados na Escola Estadual Indígena Yawalapiti, e assim contribuir com os alunos em seu processo de formação escolar e para os

estudantes não-indígenas, que venham a ter interesse sobre o surgimento da música *Wüpü*. Dessa forma, este importante instrumento da cultura do povo Yawalapiti, a flauta, se tornará conhecido também pelos não-indígenas.

Sendo assim, os alunos e a comunidade Yawalapiti de forma geral conhecerão a história de origem da música *Wüpü*, e no futuro poderão acessar e defender a rica diversidade cultural do nosso povo. Como indígena Yawalapiti e professor, pude observar que atualmente os anciãos não estão mais conseguindo repassar seus conhecimentos e a história de nosso povo para crianças e jovens. Isso se dá, dentre outros motivos, pela chegada das novas tecnologias que invadem a aldeia, acabando com o tempo e o espaço, ocupando o horário da contação de histórias. Portanto, a pesquisa é relevante para a comunidade, pois visa documentar nossa cultura para que não seja extinta em breve.

O presente artigo, traz uma contribuição direta para o povo Yawalapiti: a documentação da origem da música *Wüpü* visando a utilização dessa documentação como material de apoio para os professores indígenas e não-indígenas. O interesse pelo tema desta pesquisa surgiu ainda quando cursava o magistério, do projeto *Hayô*. Este estudo tem por principal ambição trazer informações à comunidade Yawalapiti com relação ao significado da música da flauta e a confecção da flauta (bambu). O trabalho também traz as formas de uso da flauta e as músicas em certos rituais, serve como fonte primária de pesquisa para futuros acadêmicos das Ciências Humanas. E, principalmente, para professores e alunos das escolas indígenas do Parque Indígena do Xingu (MT) e demais pesquisadores interessados pelo tema.

METODOLOGIA

A pesquisa foi realizada na aldeia Yawalapiti, localizada na margem do rio Tipatipa (Rio das Pedras), na região do Alto - Xingu, fica 2 km do rio Kuluene, no Centro Oeste do estado de Mato Grosso, incluída no município de Gaúcha do Norte. Atualmente, o número da população é de aproximadamente 300 indivíduos. A aldeia é pertencente ao tronco linguístico Aruak.

Para realizar esta pesquisa, foram consultados os mais velhos, os anciãos Yawalapiti, que são bibliotecas desse povo indígena. Inicialmente, foram entrevistados dois anciãos: o mestre Hopesé Kuikuro, de 88 anos que

narrou o surgimento da música *Wüpü* (flauta). E foi entrevistado Makawana Yawalapiti, de 56 anos, que falou de suas preocupações em manter a cultura do povo Yawalapiti e explicou a relação da música *Wüpü* (flauta) e a modificação do uso da música atual. Ele é considerado um grande conhecedor dessa arte musical.

Depois foi entrevistado o grande mestre Aritana Yawalapiti, de 66 anos, conhecedor da confecção do bambu para a fabricação da flauta *Wüpü*, conhecida como *Uruá* na língua Tupi. Para as entrevistas foi utilizado um gravador digital e, em seguida, as entrevistas foram transcritas e traduzidas para a língua portuguesa.

DESENVOLVIMENTO

1. O POVO YAWALAPITI

Muito antes da demarcação do Território Indígena do Xingu, a primeira aldeia do povo Yawalapiti chamava-se Yawalapiti, e ficava na região do Médio Xingu, a três horas de transporte fluvial para chegar à aldeia chamada Yakunipü, próxima da aldeia Aweti, terceira aldeia situada em um território chamado *Üuya* (lagoa). Em 1964 o povo Yawalapiti passou a morar no *Amakapuku* (dormitório), distante aproximadamente três quilômetros do Posto Indígena Leonardo Villas Boas. Em 1998, o povo Yawalapiti abriu uma nova aldeia, Tipatipa (Rio das Pedras), onde atualmente o povo Yawalapiti habita, que fica à sete quilômetros da Coordenadoria Técnica Local Indígena Leonardo Villas Boas (CTL Leonardo Villas Boas).

Na primeira aldeia do povo Yawalapiti havia dois círculos de casas, com bastante pessoas morando. Como ponto de referência, tinha um pé de tucum de 30 metros de altura localizado bem no centro da aldeia. Foi essa enorme e frondosa árvore que deu origem ao nome do povo Yawalapiti. Por isso, o povo foi denominado de Yawalapiti (povo tucum). Quem visitava a aldeia, visualizava imediatamente essa árvore de tucum.

Antes do contato com os não-indígenas, o povo habitou esses quatro lugares que são: *Yawalapiti*, *Yakunipü*, *Küpukupiti* e *Üuya*. Até hoje, existem nesses lugares algumas plantas que foram plantadas, como pequis e mangabas, dentre outras. Também há um local em que podemos verificar a

existência de flechas, pedaços de cerâmicas, machados de pedras, marcas do porto onde tomavam banho e outras evidências da ocupação. Tudo está coberto pela vegetação (árvores, arbustos e gramíneas).

Após morar muitos anos nesses lugares, com o aumento do número de pessoas, o povo Yawalapiti passou por momentos de extrema dificuldade existencial, ou seja, a tristeza começou a afetar a comunidade e muitas pessoas morreram de feitiço, restando apenas oito pessoas desse povo, conforme relatado pelo entrevistado Senhor Aritana. Assim encerraram a festa, a alegria, a solidariedade e a união do povo Yawalapiti. O povo Yawalapiti quase foi extinto, ainda conforme relato do ancião Aritana.

Após um ano de tragédia, o Cacique Aritana, avó do ancião entrevistado nesta pesquisa, foi morto pelos guerreiros Aweti. Na sequência, sete pessoas resolveram deixar o local, indo morar em outras aldeias, não suportando mais a dor e o sofrimento pela perda das famílias. Cada um decidiu seu destino de ir morar junto com um povo escolhido: Kuikuro, Mehinako ou Kamaiurá. Assim as pessoas se espalharam, não existindo mais a aldeia Yawalapiti.

Esta separação provocou uma enorme variação linguística, trazendo como consequência a perda do canto original do povo Yawalapiti, pois todos os remanescentes foram morar longe um do outro e permaneceram muitos anos sem se ver, sem encontrar com seus primos e primas. Esse distanciamento geográfico impossibilitou os momentos de reunião comunitária em que as pessoas aproveitavam a ocasião para realizar os festejos próprios da cultura Yawalapiti, com seus cantos, danças, sendo que o ápice dos festejos era o ritual do Canto da Música da Flauta.

Quando Orlando Villas Boas fez o primeiro contato com os povos do Xingu, principalmente com os Kalapalo, ninguém conhecia o indigenista naquela época. Os Kuikuro foram convidados para ver os não indígenas. O cacique Nahu Kuikuro, primeiro indígena a falar na língua portuguesa, foi cumprimentado pelo Orlando Villas Boas e imediatamente o indigenista perguntou sobre o povo Yawalapiti. O cacique Nahu respondeu, dizendo que havia dois jovens Yawalapiti morando na aldeia Kuikuro (Kanatu e Sariruíá). Kanatu foi chamado para ser apresentado ao sertanista por Nahu. Orlando perguntou sobre o povo e sobre a aldeia. Kanatu sem compreender a língua portuguesa, foi falando na língua materna e Nahu Kuikuro traduziu para

Orlando, que não existia mais aldeia e restaram apenas sete pessoas do povo Yawalapiti. Através da versão do cacique Nahu, Orlando Villas Boas disse ao povo Kuikuro que levaria o jovem Yawalapiti em sua expedição pelo Xingu para reencontrar seus primos depois de 20 anos sem contato.

Durante a expedição, o sertanista foi conhecer o povo Kamaiurá e Mehinako onde estava família de Kanatu. Finalmente o jovem Yawalapiti encontrou seus irmãos após longa separação. O indigenista prosseguiu suas viagens pelo rio Xingu, junto com Kanatu. Eles ficaram entre trinta e sessenta dias realizando a expedição, onde foram pacificando e mantendo contato com os Kayapó, os Panará, os Juruna, os Txicão e os Kayabi. Após o contato com esses povos, todos foram transferidos para o Xingu. Isso antes de demarcação da Terra Indígena do Xingu, na década de 1960.

Após muitas viagens realizadas, Orlando resolveu retornar à aldeia Kamaiurá para realizar o casamento de Kanatu com Tepori Kamaiurá, a filha do Cacique Kutamapü Kamaiurá. O sertanista conversou com o cacique a respeito de levar a filha junto com o esposo, e o cacique permitiu. Tepori foi conhecer um povo diferente e Kanatu foi aprendendo a língua portuguesa na ocasião da viagem. Por essa razão, Orlando Villas Boas o considerou como filho, pois o ensinou muitas coisas com relação à governança do futuro território do Xingu, além de escolher sua esposa e fazer o seu casamento.

O sertanista deliberou sobre reunir a família do Kanatu que estava morando entre os Kuikuro, os Mehinako e os Kamaiurá. O local do encontro foi no então Posto Leonardo Villas Boas, hoje CTL Leonardo Villas Boas. A finalidade do encontro foi para reabrir uma aldeia velha: *Üuya* (lagoa), e reunir o povo novamente. O Senhor Waranaku, mais experiente da turma, respondeu ao sertanista, na língua materna, dizendo que se lembrava do local da aldeia velha, indicando sua direção na região. Kanatu traduziu a fala do seu primo na língua portuguesa. Ao encerrar a conversa, imediatamente Orlando pediu para sua turma acompanhar os Yawalapiti e ajudar a reabrir aldeia.

Primeiramente os não-indígenas colaboraram na roçada, na derrubada e na queimada do local. Foram transportadas diversas ramas de mandioca da aldeia Kamaiurá e plantadas. Construíram uma casinha para alojar pouquíssimas pessoas e não havia ainda nenhuma criança. O Sariuíá, irmão mais velho do Kanatu, foi nomeado para ser o cacique do povo.

O cacique Sariuí se casou com uma moça do próprio povo, sua segunda esposa foi Makuakaitu da etnia Mehinako. Seu primo Moraika se casou com a irmã do Kanatu/Sariruí e a segunda esposa deste foi da etnia Nafukuá. Uma irmã de Kanatu se casou com um Waurá e outra com um Kuikuro. Assim realizaram-se os casamentos entre os povos.

A primeira criança a nascer na aldeia *Üuya* (lagoa) foi Aritana, o neto do Cacique Aritana que foi morto pelos guerreiros Aweti. Orlando Villas Boas ao ver o nascimento da criança, a pegou no seu colo e chorou de emoção abraçando Kanatu e pensando que o povo Yawalapiti seria capaz de recuperar o número populacional do passado. O objetivo do indigenista era ver novamente a alegria do povo e a aldeia em festa. Assim, aos poucos, o número da população foi crescendo.

Hoje quem comanda o povo Yawalapiti é o filho de Kanatu e sobrinho do Cacique Sariuí, Aritana, que, além de governar sua comunidade, foi designado pelos dezesseis povos diferentes que habitam no Xingu para ser cacique geral e representante legal dos povos Xinguanos. Por ser cacique geral do Xingu, ele é conhecido a nível nacional como defensor do Xingu.

1.2. SITUAÇÃO LINGUÍSTICA DO POVO YAWALAPITI

Hoje, as novas gerações de Yawalapiti falam três ou quatro línguas distintas, e apenas onze falantes da língua tradicional do povo. A língua mais falada e usada é o Kamaiurá e o Kuikuro para se comunicar cotidianamente na aldeia, dessa forma a língua original Yawalapiti enfraqueceu. Só os idosos falam a língua de origem. As crianças e jovens falam outras línguas, pois eles são filhos de outros povos. Os filhos dos falantes da língua Yawalapiti apenas compreendem os pais, no entanto, não falam a língua. As novas gerações possuem interesse de falar a língua Yawalapiti, mesmo os pais sendo de outros povos. O povo Yawalapiti originalmente não é bilíngue ou poliglota, os falantes da língua Yawalapiti falam na sua própria língua com os jovens no momento da conversa. O que ocasionou o bilinguismo foram os casamentos com outras etnias, como relatado anteriormente.

1.3. ASPECTOS CULTURAIS E ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO POVO YAWALAPITI

Atualmente os jovens e os meninos praticam danças, tocam as flautas, pintam, juntamente com os adultos, participam e acompanham as construções das casas tradicionais, praticam a luta *Huka-huka* (luta corporal), não todos os dias como os ancestrais faziam, mas continuam pescando com arco e flecha e com timbó (espécie de toxina vegetal). Também continuam aprendendo sobre medicina tradicional e valorizam o trabalho dos raizeiros, parteiras e pajés, práticas que ainda existem no dia a dia na aldeia.

Dos aspectos culturais que estão sendo deixados pelas novas gerações, podemos apontar: as confecções de enfeites, flechas com penas de gavião e arara, canoas, remos, *chiquis* (que são armadilhas para peixes), cestos e pentes; além de abandonarem o hábito de ouvir as histórias contadas pelos anciãos. A passagem da cultura e das histórias pelo ato de contação de histórias afeta diretamente a aprendizagem de músicas, de brincadeiras infantis e a aproximação dos jovens com os anciãos. Alguns hábitos são essencialmente aprendidos por essa contação, como: a reclusão, a educação tradicional Yawalapiti, a reunião da tarde na casa dos homens, o banho da madrugada, o aquecimento com óleo de pequi e tintas naturais, que inclusive, vêm sendo trocadas pelas tintas artificiais como nanquim preta e vermelha.

A organização do povo Yawalapiti continua sendo bem ordenada e forte. Apesar dos revezes, há bastante articulação, conscientização e valorização da cultura pelos adultos. As ordens dos caciques e instruções que são dirigidas à comunidade, através das reuniões no centro da aldeia para tomadas de decisões ou fazer encaminhamentos de assuntos, ainda são seguidas à risca. Nessas reuniões há consulta de toda comunidade para deliberação sobre os assuntos importantes. Nessas reuniões são tomadas as iniciativas acerca da viabilização de rituais e compras de objetos com recursos da Associação Yawalapiti, que é um órgão representativo.

Os caciques marcam as realizações de rituais, diante das pessoas reunidas para que todos participem. Nessas ocasiões não é permitido: efetuar eventos como jogos de futebol e reuniões com outros fins; também não é permitido barulhos altos e nem assistir televisão.

Para esses eventos há uma pessoa eleita para provocar, incentivar, chamar, conscientizar e organizar o encontro. Também há a divisão dos responsáveis pela organização: o terceiro cacique tem o papel de coordenar o povo; o segundo cacique é responsável pela aldeia, é ele quem recebe os visitantes; o primeiro cacique tem o poder de definir ou de dar palavra final nas decisões. Nesses eventos o ponto forte é a colaboração dentro da aldeia: cada um ajuda o outro, seja no fornecimento de alimento ou no plantio da roça, e na construção de casas (mutirão).

Os Yawalapiti, como os demais alto-xinguanos, vivem basicamente da agricultura e da pesca. A caça reduz-se a algumas aves consideradas comestíveis, como o jacu, o mutum, o macuco e a pomba; aos macacos-prego, eventualmente comidos. Da caça também é possível a aquisição de penas para enfeites, além de certas aves serem convertidas em animais domésticos/de estimação.

A agricultura concentra-se no cultivo da mandioca brava (maior utilidade), mas outras variedades de mandioca são plantadas em menor quantidade. Também são cultivadas o milho, a banana, algumas espécies de feijão, pimenta, tabaco e urucum.

A pesca é atividade masculina por excelência, os rios da região são abundantes em peixe e, na época da seca, quando os rios baixam, os Yawalapiti utilizam redes (atualmente, de procedência não-indígena), anzóis, flechas e timbó (cipó cuja seiva asfixia os peixes). Os peixes são preparados assados direto no fogo, moqueados (colocados sobre jiraus em fogo lento) ou cozidos na água.

2. A FLAUTA WÜPÜ

A flauta *Wüpü* é praticada durante o ritual da cerimônia de homenagem aos chefes mortos e às famílias de lideranças. A primeira dança de flauta acontece quando a comunidade e os coordenadores do ritual fazem uma casa de funeral tradicional. No momento dessa construção, começa a primeira dança como comemoração ao trabalho e entrega dessa casa para a família cuidar do cemitério. As duplas flautistas tocam e vão dançando rodeando o cemitério e vão de casa em casa. Após essas primeiras danças, a comunidade

é liberada para tocar e dançar em qualquer momento nesse período de ritual *Itsatchi* (*Kuarup*).

A flauta é muito sagrada e serve para homenagear os momentos importantes como o ritual *Itsatchi*, onde a flauta tem enorme significado e é tocada no tempo certo. A flauta *Wüpü* é feita de bambu e é confeccionada por um artesão especialista nesse tipo de material.

2.1. A IMPORTÂNCIA CULTURAL DA FLAUTA DE BAMBU: CARACTERÍSTICAS DO MATERIAL DO INSTRUMENTO E SEU USO

A história conta que os indígenas no Parque do Xingu utilizam um tipo de bambu tradicional para fazer uma flauta, chamada *Uruá* na língua Tupi, na língua Yawalapiti é *Wüpü*. Este bambu existia somente no Xingu, e por algum tempo não pode ser encontrado, impedindo a produção de novos instrumentos. A flauta *Uruá* é muito importante, pois é usada durante o *Kuarup*, festa tradicional Xinguana. O recente achado desta espécie específica de bambu na Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA, está permitindo a recuperação dessa planta importante, o que contribui para a preservação da cultura indígena do Alto Xingu.

Na aldeia Yawalapiti e na aldeia Kuikuro já existe plantações de bambu para fazer as flautas *Wüpü*, graças à Embrapa que disponibilizou esta planta que não existia mais no Alto Xingu.

As festas e rituais são conduzidos ao som de músicas projetadas por estes instrumentos. O jeito artesanal de confeccionar afinar e tocar a flauta estava se perdendo, pela falta da matéria prima que impedia a confecção dessas flautas. Ao reencontrar a matéria prima, foi possível não só produzir novos instrumentos, como perpetuar a cultura Yawalapiti para a nova geração.

A flauta sagrada *Kuluta* também é feita desse bambu, essa flauta somente é tocada dentro da casa dos homens no centro da aldeia, e as mulheres não podem ver a dança, apenas ouvir as músicas e os sons. Há também uma flautinha que chama *Tihehe* que é para treinar as músicas de *Wüpü* e *Takuara*. Esse treinamento pode ser individual em duplas e grupos de cinco. O “bambuzinho” pode ser feito também para treinar músicas de outras flautas sagradas.

Existem regras para tocar a música da flauta *Wüpü*. Há músicas que somente os campeões tocam durante a ritual do *Kuarup*, e tem horários para os tocadores dançarem essa música específica, não pode haver erros quando estão tocando. A música não é para qualquer pessoa tocar. O instrumento da flauta pode ficar com até cinco pessoas para tocar somente a música específica. A flauta é um instrumento dos campeões e que eles têm um repertório específico que só eles tocam. A flauta é tocada em duplas, soprando para sair o som da música. Os tocadores ficam com dois tubos. Cada tubo tem seu nome, identificado com o tamanho: pequeno, médio, grande. A flauta *Wüpü* é sagrada e respeitada; ela é a flauta dos campeões lutadores de *Huka huka kahri*.

Existem outras músicas que são comuns, os tocadores da flauta podem tocar normalmente em qualquer horário durante a festa ritual *Kuarup*. Normalmente ficam quatro instrumentos para tocar uma música comum. A música comum pode ser tocada por pessoas que não são campeões.

Existe um certo momento de uso e de tocar a flauta *Wüpü* que é quando os coordenadores da cerimônia decidem construir a sepultura e confirmam que vai ter homenagem. A partir daí é que decidido quem vai tocar a primeira flauta para comemorar e festejar, voltando a aldeia a ser feliz e alegre. Os tocadores da flauta se enfeitam com seus adornos, amarram suas pernas com barbantes, amarram joelheiras com linha Cléa, usam cintos de miçangas ou colar de caramujos, braceletes, brincos, cocares; se pintam com resinas de copaíba, urucum, carvão e colocam chocalhos nas pernas. Assim vão indo com o tempo, até o final da cerimônia de homenagem do ritual *Itsatchi (Kuarup)*.

3. O MITO DE CRIAÇÃO DA FLAUTA WÜPÜ

WÜPÜ INAPÁ IPUKÁ

O SURGIMENTO DA MÚSICA WÜPÜ-FLAUTA DO POVO YAWALAPITI

Há muito tempo um homem chamado Mahrinhuká resolveu ir pescar na lagoa. Ao chegar, cercou o rio e deixou uma entrada para o peixe. Passou a noite toda puxando a rede. Uma arraia prendeu-se na rede e ele a pegou. Tirou seu esporão para fazer ponta de flecha. Virou seu corpo, enfiou seu dedo nela

e depois deixou a arraia ir embora. Já estava quase amanhecendo quando, de repente, ele ouviu um discurso:

– Acorda rapaziada, acorda pessoal! O chefe Kutipirakumã (gavião), come muito, ele é comilão, está pegando o próprio povo dele para comer. Um chefe não pode fazer uma coisa dessas. Wakuyukuyu, grande chefe, também come demais e faz o mesmo: pega o povo dele para comer. Então, ele não é um chefe de verdade.

– Quem é que está fazendo esse discurso? – Mahrinhuká ficou procurando, até que viu que estava na mira da sua flecha o Tchitchawiyú (beija-flor). Ele estava lá, no seu ninho falando aquilo tudo. Mahrinhuká cansou de ouvir o discurso e balançou com a flecha o ninho onde Tchitchawiyú (beija-flor) estava falando e caíram seus ovos. Quando caíram os ovos na água, apareceram os peixes: o matrinchã, o peixe-bicudo e o peixe-cachorra, que engoliram os ovos. É por isso que a carne desses peixes é amarelada.

O beija-flor, então voou, foi embora. Foi mentir lá na aldeia dos pássaros, onde moravam Kuamuti e Aukumaká. Foi lá contar que Mahrinhuká disse isso e aquilo dos chefes Kutipirakumã e do primo dele Wakuyukuyu. O Tchitchawiyú (beija-flor) era mentiroso mesmo.

– Por que ele estava falando isso? - Pensou Mahrinhuká. Logo depois, ele voltou para sua aldeia. Quando chegou, assou o peixe que tinha trazido e comeu com o seu pessoal.

No outro dia, foi para a roça. Enquanto trabalhava, apareceram dois rapazes desconhecidos em sua casa e a esposa de Mahrinhuká estranhou e perguntou:

– Quem são vocês?

Os dois rapazes perguntaram:

– Onde está papai?

– Quem é seu pai? – A mulher desconfiou.

– Onde está a pá de virar beiju de minha mãe? Perguntaram novamente.

Ela respondeu:

– Qual? Essa aqui?!

Um dos rapazes respondeu:

– Não. Onde estão as coisas do nosso pai?

A mulher mostrou. Eles vasculharam e encontraram dois esporões de arraia que estavam em cima de um pau e disseram:

– É disso que eu estou falando. São da minha mãe. Minha mãe está com febre porque ele tirou seus esporões!

– Nós trouxemos também o bambu para nosso pai. Ele tem que fazer as flautas com esse bambu e esperar a gente. Avisa a ele que estão falando mal dele na aldeia dos pássaros, a gente ouviu. Eles estão fazendo festa. Depois de amanhã vem um convidado (Waká) para convidar vocês.

A mulher não entendeu nada do que eles estavam falando.

– Então nós já vamos. Fica assim: o meu pai tem que esperar aqui. A gente vai chegar depois de amanhã.

Quando Mahrinhuká chegou da roça, a mulher lhe falou dos rapazes. Mostrou o bambu que os rapazes deixaram e os dentes de peixe-cachorra para fazer a arranhadeira.

A mulher perguntou:

– Quem são eles?

– Não sei, disse Mahrinhuká.

A mulher informou:

- Eles procuraram uma pá de virar beiju. Mostrei a minha, mas eles disseram que não. Então, mostrei suas coisas e eles pegaram dois esporões de arraia.

Nesse momento, Mahrinhuká lembrou-se da pescaria na lagoa.

A mulher comentou:

– Disseram que a mãe estava doente porque você tirou os esporões dela.

– Ah, é verdade! Aqueles meninos são filhos da arraia que eu peguei na lagoa. Eu fiz os dois com o meu dedo.

– Eles pediram para você esperar por eles para irem juntos à festa na aldeia de Aukumaká. Eles ouviram falar muito no seu nome naquela aldeia. O plano do pessoal é transformar você em Tuiuí durante a festa.

– Está bem, eu vou esperar por eles.

Mahrinhuká ficou pensando naquela madrugada, no dia da pescaria e lembrou-se do beija-flor imitando a sua voz, fazendo o discurso do chefe e

falando mal das lideranças da aldeia dos pássaros. Depois foi lá e acusou Mahrinhuká de ter feito aquilo.

No outro dia, chegou o mensageiro (Waká) para convidá-los à festa. Mahrinhuká combinou com seu pessoal a saída para a aldeia dos pássaros no dia seguinte. O dia amanheceu e Mahrinhuká ficou esperando os filhos da arraia chegarem.

Mahrinhuká esperou muito, mas eles não apareceram.

– Olha, já que eles não vieram, vamos nós!

Saíram Mahrinhuká e seu pessoal.

Quando chegaram ao acampamento da aldeia dos pássaros já era tarde da noite. Pouco depois, o Waká trouxe peixe e mingau para os convidados. Logo que souberam da chegada de Mahrinhuká, Aukumaká e sua esposa vieram vê-lo. A irmã mais velha, casada com Alúa (morcego), viu Aukumaká pela primeira vez sem a roupa de velho ferido. Ficou louca por ele e foi provocar a irmã.

A irmã mais velha disse:

– Puxa! O enfeite dele é só isso? Você não cuida de nada para ele? Eu trouxe outro, quero dar de presente para ele.

A irmã mais nova respondeu:

– Não, ele já tem tudo! Não precisa de mais enfeite.

Aqueles enfeites pertenciam ao seu marido, Alúa (morcego) que ela enganou. Roubou a braçadeira, joelheira e brinco para entregar ao marido da irmã, Aukumaká.

Nesse momento, o Waká (convidador) voltou e chamou o pessoal para pegar a lenha.

– Ô chefe, o pessoal pode ir lá para pegar lenha – falou o Waká.

– Pessoal, se prepara para ir pegar a lenha – disse Mahrinhuká.

- Está bem! Está bem! – O pessoal começou a se enfeitar para entrar na aldeia e pegar a lenha.

Alúa, não achava seus enfeites. A sua mulher ficou calada e a esposa de Aukumaká percebeu a jogada da irmã.

– Você está roubando o seu marido?

– Coitado! Entrega os enfeites pra ele.

- Ah! Está aqui! – e jogou para Alúa os enfeites.

Alúa usou seus enfeites e saiu para buscar a lenha junto com seu pessoal. Mahrinhuká estava preocupado com o que podia acontecer com ele naquela festa e foi conversar com a filha mais nova.

– Filha, será que o seu marido não pode me salvar amanhã?

- Bom, eu vou lá falar com ele. Isso só depende dele.

Mais tarde, a menina conversou com o marido.

– Meu pai pediu a sua ajuda, para você defender ele amanhã. Ele conta com você. Aukumaká se comprometeu em defender o tio e sua esposa e foi avisar ao pai.

– Pai, não se preocupe, não. Ele aceitou. Ele vai defender você – disse a filha para o pai.

Mas no acampamento havia muita gente. Alguém ouviu e foi fofocar lá na aldeia. Aukumaká tinha muitos tios e eles não gostaram nada de saber que Aukumaká pretendia defender o sogro.

Primeiro veio o tio marreco, chegou perto do acampamento.

– Sobrinho, onde está você?! – Gritou o tio marreco ali por perto.

Respondeu Aukumaká:

– Estou aqui, tio.

– Vamos embora, sobrinho! Você não lembra que a filha do seu tio Mahrinhuká não gostou de você? Vamos embora daqui!

E foi embora bravo, mas o sobrinho não foi, ficou lá. Depois de uns instantes, veio o tio Upülhu (pato), mais bravo ainda.

– Sobrinho, onde está você?!

– Estou aqui, tio.

– Vamos embora! Eu vim lhe buscar. Não se lembra de tudo o que a sua prima falou de você? Ela lhe rejeitou, não gostou de você, lhe chamou de velho ferido, você não se lembra? Quem tem de salvar o seu tio é o marido dela, Alúa (morcego), não você! Vamos embora logo!

Mahrinhuká ficou triste e chamou a filha:

– Filha, eu acho que é bom você levar o seu marido para vocês não terem mais problema. Deixa o pessoal me transformar em TUIUIÚ. Já que seus tios estão muito bravos, eu acho melhor você ir embora.

O marido foi embora e ela ficou.

Quando amanheceu, o pessoal de Mahrinhuká começou a se pintar. Alúa (morcego) estava todo alegre, falando da corrida.

– Não, eu que vou ganhar dele na corrida. Eu vou passar Aukumaká.

O convidador (Waká) chegou para chamar os convidados e Mahrinhuká foi falar com seu pessoal.

– Pessoal, vamos terminar a pintura. A gente já está de saída.

Em seguida, os convidados entraram na aldeia dos pássaros. Lá, uma grande fila saiu da casa do dono da festa. Depois de reunir todo mundo no centro da aldeia, os lutadores começaram a ser chamados. Aukumaká foi o primeiro a aparecer. Antes da luta, era costume fazer uma corrida entre os participantes. Mahrinhuká escolheu o Alúa (morcego). Os dois se posicionaram para a corrida, mas antes de chegar ao meio da aldeia, Aukumaká ultrapassou Alúa. Tuiuiú levantou e pegou a sua máscara e foi até Mahrinhuká. Chegou perto dele e colocou aquela máscara em sua cabeça. Mahrinhuká ficou sentado com aquela máscara.

A corrida continuou. Kuri (Kurica) correu com a Takulá (Ema) e perdeu também. Foi uma derrota geral, ninguém salvou Mahrinhuká. Depois, a luta começou e o pessoal de Mahrinhuká perdeu todas. Quando Mahrinhuká já estava virando Tuiuiú.

Enquanto isso, nesse momento, os filhos da arraia chegaram à aldeia do pai.

– Onde está o meu pai? – Perguntaram na casa.

– Seu pai já foi! – Respondeu a esposa de Mahrinhuká.

– Vamos embora, acho melhor não esperar mais. O meu pai a essa hora já deve ter virado Tuiuiú.

– Vamos lá! Rápido!

Eles pegaram a arranhadeira, as duas flautas que já estavam prontas e foram embora.

Com eles foram os seus avós: Yúma (pirarara), Muluta (cascudo), Machihra (tufira) e outros mais em direção da aldeia dos pássaros.

Quando estavam chegando, viram um pássaro pequeno e perguntaram pelo resultado da corrida.

– Ah, vocês ainda não foram à aldeia, não chegaram lá? Estão vindos ainda? - Perguntou o passarinho.

- *É, a gente está chegando – respondeu.*

- *O seu pai está lá, está triste.*

Um irmão disse para o outro:

- *Nós vamos lá! Nós vamos salvá-lo! Vamos rápido!*

O pássaro, que estava levando mingau, virou a cabeça e ficou reparando nos moços.

- *“Rapazes bonitos”!*

Pensou o pássaro e pulou no galho, derrubou o mingau em cima de um dos rapazes. O rapaz ficou todo branco. Mas como estava com pressa, foi assim mesmo, todo branco de mingau.

- *Vamos rápido! - Falou o irmão.*

Quando chegaram um pouco mais perto, veio Shūnhatchu, o gavião branco que também trazia mingau. Ele também estava voltando da festa.

- *Como está a festa? - Perguntaram.*

- *O seu pai está lá. – respondeu.*

- *Então vamos! – disse um irmão para o outro.*

Nisso, o gavião virou a cabeça para olhar os rapazes bonitos e derramou o mingau sobre a cabeça do outro irmão. Ficaram os dois pintados de branco, sujos de mingau.

- *Vamos tirar esse mingau? – Perguntou um irmão.*

- *Não, vamos assim mesmo. – respondeu o outro com pressa.*

Então eles foram chegando, beirando o caminho, fora da trilha principal.

- *Quem é que está vindo? – Alguém perguntou da aldeia.*

- *Não vem ninguém. – responderam.*

Como eles estavam brancos, não podiam enxergá-los. Mas, quando eles chegaram mais perto, as pessoas os viram.

- *Quem são eles? - As pessoas da aldeia estranharam.*

- *São os campeões que estão chegando! – avisaram.*

O pessoal entrou em casa e tudo foi preparado para recebê-los. Os dois irmãos ficaram isolados para não pegarem cheiro de mulher. A competição recomeçou e uma grande roda se formou e chamaram os lutadores. O cunhado deles, Aukumaká, vinha na frente e os dois irmãos combinaram quem iria correr e quem iria lutar. Primeiro, foi a corrida. O mais velho correu e parou na frente de Aukumaká. Assim, a corrida iniciou.

No meio da aldeia o filho da arraia ultrapassou o cunhado, Aukumaká. Deu uma volta no centro da aldeia, se aproximou de Mahrinhuká e bateu no bico do pai, que tinha virado Tuiuiú. A máscara se moveu um pouco, mas não saiu tudo.

O pai ficou alegre, lá no fundo daquela máscara.

– O nosso pai já está salvo! – disse o irmão mais velho.

Em seguida, foi a vez do filho mais novo disputar a corrida com a Ema. Correu, alcançou a Ema e, bem no meio da praça da aldeia, a Ema levantou as asas e o rapaz passou por debaixo das asas. Logo após, foi até o pai, bateu no bico da máscara de Tuiuiú – Paaaaaa!

A máscara caiu e Mahrinhuká ficou contente. Mahrinhuká foi até ele e devolveu-lhe a máscara para aquele que tinha armado nele. Apertou com força até que o bico ficou preso.

– Pronto, papai está salvo! – disse o irmão.

Os filhos da arraia pegaram as flautas (Wüpü) e começaram tocar a música pela primeira vez.

Foi para comemorar sua vitória e o “salvamento” do seu pai Mahrinhuká. Os rapazes, filhos da arraia, saíram dançando na aldeia dos pássaros entrando de casa em casa. Kámi (Sol) saiu com um cinto vermelho na mão, acompanhando a dança e começou a provocar, ficou com inveja deles e disse:

– O cinto de vocês não está combinando. Usa esse aqui, que combina mais com vocês – disse Kámi (sol) aos campeões. Mas eles não acreditaram.

– Não, dá esse cinto para mim! – disse Yúma (pirarara).

– Pega, amarra em você! – disse Kámi. Yúma amarrô o cinto na perna e Kámi (sol) rezou para ficar sempre nela. Depois, Yúma quis tirar aquele cinto, mas não conseguiu. Por isso, é que hoje o peixe pirarara tem o rabo vermelho.

Os dois saíram dançando e entraram em outra casa. Kámi já estava lá, disfarçado, fumando um cigarro.

– São campeões! É bom fumar, para vocês terem fôlego. Vou jogar fumaça! - E ofereceu o cigarro.

– Não, eu quero isso para mim! Disse Mashira (Tufira).

Então Kámi mandou Mashira tragar fundo e jogar a fumaça nele mesmo, mas Mashira ficou todo preto. Kami (Sol) invejoso rezou e ficou assim mesmo.

Por isso, hoje o peixe Mashira (Tufira) é preto. Kámi correu para a outra casa, para onde a dupla do Wüpü (flauta) estava indo. Lá, ele colocou outro disfarce.

– Ô campeões, é melhor vocês tomarem mingau! – disse Kámi disfarçado como outra pessoa.

– Não, esse aí é para mim – adiantou-se Muluta (Cascudo).

O pessoal da casa pegou uma cuia grossa cheia de mingau.

– Abre a boca! - Disseram para Muluta.

Ele teve de abrir muito a boca para tomar tudo. Kámi rezou e Muluta ficou assim, com a boca aberta.

A dupla já estava chegando à outra casa da aldeia. Kámi, novamente foi para lá disfarçado. Fez braçadeiras de flor de ipê e ofereceu:

– Olhem campeões, vamos trocar de enfeite, esse aqui combina mais com vocês.

Logo o avô do Talu-Talu se apressou, pegou as braçadeiras e as amarrou nos braços. Mas depois, as flores foram murchando, até que acabou. A inveja de Kámi não conseguiu atrapalhar os dois irmãos enquanto dançavam Wüpü. Seus avôs peixes estavam ali para defendê-los. Kámi não satisfeito foi passar carvão na porta da casa para sujar o cocar dos campeões. Mas, quando foi ver, tinha passado na casa errada. Logo, não conseguiu nada.

Quando a dança terminou os dois irmãos foram se despedir do pai.

– Pai, nós já estamos indo embora, vamos com as nossas avós. Disseram.

Uma moça-pássaro ouviu e pensou “ah, eu vou com ele, eu vou me casar com ele”. E foi atrás. Quando eles chegaram à beira do rio, toda a mulherada da aldeia estava lá, querendo casar-se com eles. Até a capivara estava interessada.

– Vamos escolher qual delas nós vamos levar – disse um do irmão.

Ele viu a periquita. Era bem bonita, mas tinha o olho muito pequenininho. Escolheu mais um pouco e decidiu levar a Andorinha.

– Essa aqui, essa aqui é bonita. – disse.

– Como é que eu vou com você? – Disse a Andorinha.

– Você vai assim!

Então jogaram água nela e foram embora juntos.

– “Ah, eu também quero ir com eles!” – Gritaram as outras mulheres e todas caíram na água.

Quem tinha fôlego foi nadando até parar. Quem não tinha fôlego, não aguentou e logo saiu. Alapapa (mergulhão) não conseguiu alcançá-los.

A capivara sumiu e as mulheres pensaram que ela tinha ido com eles.

– Puxa! Eles foram embora levando aquela feia, aquela olhuda!

Falaram mal da capivara, mas pouco tempo depois ela apareceu.

– Não, minhas amigas, eu estou aqui! Só a Ulutchialu (Andorinha) é quem foi. - E todas riram.

É por isso que essa Andorinha pequenina é chamada de mulher de arraia.

Assim termina a história de Mahrinhuká e de como surgiu à música do Wüpü (flauta) a festa que pela primeira vez foi realizada na aldeia dos pássaros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do presente trabalho de pesquisa, foi possível perceber a importância do registro do mito de origem da música *Wüpü* (flauta) para o fortalecimento da cultura e memória dos indígenas Yawalapiti do Xingu (MT), tendo em vista que quanto mais conhecimentos adquirirmos a respeito do assunto, mais valor será dado a ele, porque valorizamos aquilo que conhecemos e só é possível preservar se soubermos da existência do que precisa ser preservado.

Após esta pesquisa, como autor pude conhecer melhor a importância da música *Wüpü* (flauta), pois aprendi as tradições antigas que eu não tinha conhecimento. Uma vez que aprendi, como professor, quero repassar o conhecimento, pois o mesmo só se manterá vivo se estiver circulando por outras mentes que não só a minha.

O registro e preservação da história da flauta não é uma atividade fácil, porém, temos que registrar para que aqueles que ainda virão possam conhecer o valor deste instrumento, isso servirá como fonte de informação para futuras gerações do povo Yawalapiti, fortalecendo a memória, cultura e identidade deste povo.

REFERÊNCIAS

YAWALAPITI, Munuri. ***Wüpü Inapa Ipuka***: O surgimento da música Wüpü (flauta) para o povo Yawalapiti. Trabalho de Conclusão de Curso - Núcleo Takinahakÿ de Formação Superior de Professores Indígenas da Universidade Federal de Goiás, 2020.

**DIREITO, EPISTEMOLOGIA E
TECNOLOGIA INDÍGENA: BASES
EPISTEMOLÓGICAS ACERCA DO DIREITO
À IDENTIDADE CULTURAL E
COSMOVISÃO**

Vívian Nigri Queiroga Diniz da Paixão¹; Alvaro Reinaldo de Souza²;

Willis Santiago Guerra Filho³.

¹Mestre em Direito e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO (2021). Advogada pública; ² Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (1982) e Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2002). Professor Titular Aposentado de Antropologia Jurídica da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO); ³ Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1986), Doutor em Ciência do Direito pela Universidade de Bielefeld, Alemanha (1995), em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2011), em Comunicação e Semiótica (2017) e em Psicologia Social (2018), ambos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-Doutor em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2002) e Livre-Docente em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Ceará (1996). Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), em dedicação exclusiva, responsável pelas disciplinas de Antropologia Jurídica e Introdução à Política.

RESUMO:

Os povos indígenas no Brasil são muitos e diversos, buscar criar bases epistemológicas acerca da identidade cultural e cosmovisão deles é assim uma atividade de abstração, porém também de profunda investigação. O percurso metodológico induziu uma revisão de conceitos por diferentes perspectivas do conhecimento, buscando um estudo interdisciplinar do tema. O que se concluiu é que se a identidade cultural e a cosmovisão trazem como pressuposto a valorização da diversidade e dos modos plurais de visão de mundo, o próprio modo de ver a Ciência do Direito deverá se abrir para novas perspectivas e cabe aos profissionais do Direito buscarem fontes e métodos diferenciados para procurar alcançar assim os fenômenos jurídicos, influenciando em sua melhor transformação.

Palavras-chave: Direito; Identidade Cultural; Cosmovisão.

INTRODUÇÃO

Este artigo é resultado da dissertação de mestrado, com o mesmo título, apresentada pela coautora e autora principal, com a orientação do segundo coautor e discussão com o terceiro, no contexto do estágio docente feito com a

supervisão dele, na disciplina Antropologia Jurídica, na mesma Instituição de Ensino Superior - IES em que foi realizado o seu mestrado. Neste contexto, o estudo original se propôs teorizar bases epistemológicas para criação de um modelo de programa de política pública municipal. Já no presente, busca-se recortes sobre as bases epistemológicas encontradas acerca do direito à identidade cultural e cosmovisão.

As tecnologias indígenas traduzidas em conhecimentos tradicionais dos povos indígenas para o mundo do Direito se consubstanciam em patrimônio cultural imaterial e são fundamentais para a manutenção do meio ambiente equilibrado e para a diversidade cultural, sendo tutelado por documentos internacionais e pela Constituição Federal de 1988.

Certo é que a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo, e neste sentido, são valiosas as lições de Boaventura de Sousa Santos (2002), no texto “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, no qual propõe uma crítica do modelo de racionalidade ocidental – o modelo de uma razão indolente – propondo-se os prolegómenos de um outro modelo, o de uma razão cosmopolita.

Os procedimentos sociológicos propostos por Boaventura, nesta razão cosmopolita, trazem a consciência ao presente estudo de que propor novas epistemologias interdisciplinares é apenas a base para o caminho de um direito menos discriminatório e que não desperdice a riqueza social imensa que esses povos proporcionam, trazendo à tona que existem outras formas de ver o mundo.

METODOLOGIA

Carlos Gimenez Romero (2003) sugere um quadro de modelos sociopolíticos diante da diversidade cultural, especificamente quanto à inclusão ele destaca:

Quadro 1 - Modelos sociopolíticos diante da diversidade cultural

Inclusão	Aparente	Homogeneização	Assimilação	Ex.: Anglicização
			Fusão cultural	"caldeirão"
	Real	Aceitação da diversidade cultural como positiva	Pluralismo cultural	Multiculturalismo
				Interculturalismo

Fonte: ROMERO (2003).

Desta forma, Romero propõe o pluralismo cultural contra a exclusão e a inclusão aparente, informando ainda que o multiculturalismo e o interculturalismo possuem em comum a luta contra a discriminação e diversidade como positiva.

No que toca a interculturalidade como um processo que, como destino, tem a construção de um ambiente de convivência e não meramente de tolerância, pode-se pensar nesse processo como garantir a proteção da dignidade humana nele e por ele, pois é uma questão central para o Direito a partir da semântica dos Direitos Humanos e da teoria dos direitos fundamentais, de origem tedesca. Podemos afirmar que tolerância é pouco, ao não contribuir para o conhecimento do outro, mas apenas o detecta como um ser vivo a ser respeitado, e a interculturalidade pressupõe a consideração sensível do outro de forma completa, enquanto ser humano.¹³

Já, quanto ao multiculturalismo, nos interessa o que Boaventura de Sousa Santos (2003a) chama de formas progressistas e inovadoras de multiculturalismo.¹⁴

Sobre o multiculturalismo progressista, em "Por uma concepção multicultural dos direitos humanos", Santos (2003b) defende uma política progressista de direitos humanos com âmbito global e com legitimidade local.

¹³Visão de interculturalidade proposta por Pedro Pulzatto Peruzzo na dissertação de mestrado *Direitos humanos, povos indígenas e interculturalidade* (2011).

¹⁴A primeira forma de multiculturalismo conservador é o colonial. O multiculturalismo conservador é aquele que consiste, num primeiro momento, em admitir a existência de outras culturas apenas como inferiores. Com relação às formas progressistas e inovadoras, o autor destaca o multiculturalismo emancipatório, ou seja, um multiculturalismo pós-colonial. A política da diferença "é o que ele tem de novo em relação às lutas da modernidade ocidental do século 20, lutas progressistas, operárias e outras que assentaram muito no princípio da igualdade." (SANTOS, 2003a, p. 12).

Isso o faz prezando por valores ou exigências máximos, considerando que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos.

Boaventura de Sousa Santos propôs ainda uma hermenêutica diatópica,¹⁵ como uma forma de diálogo entre as nações multiculturais, enquanto Giovani da Silva Corralo e Camille Serraggio Girelli aventam pela sua aplicação aos direitos femininos contemporâneos, levantando os seguintes questionamentos: há consenso sobre quais tratamentos seriam inadmissíveis de serem conferidos a uma mulher? Como uma cultura pode dialogar com outra sem impor os seus próprios *topoi*?¹⁶ Há como reconhecer diferenças e estabelecer conexões entre elas? Existem pressupostos para uma fecundação mútua de culturas? Conclui-se que não há como se imaginar a facilidade no consenso total sobre as questões elaboradas (DA SILVA CORRALO; SERRAGGIO GIRELLI, 2015, p. 385). O que se pode cogitar é que há tratamentos que sejam degradantes, humilhantes e mortificantes, do ponto de vista de uma cultura em relação à outra. Assim, a hermenêutica diatópica propõe possibilidades para o debate (*id. ib.*).

DESENVOLVIMENTO

2.1 DIREITO À IDENTIDADE CULTURAL

O termo “conhecimentos tradicionais” foi definido *pela World Intellectual Property Organization - WIPO (Organização Mundial da Propriedade Intelectual – OMPI, 2016)* como um conjunto dinâmico de conhecimentos que é desenvolvido, sustentado e transmitido de geração em geração dentro de uma comunidade, muitas vezes fazendo parte de sua identidade cultural ou

¹⁵A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu caráter diatópico. (SANTOS, 2010, p. 448).

¹⁶Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutir, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos. (SANTOS, 2010, p. 447).

espiritual. Como tal, não seria facilmente protegido pelo sistema atual de propriedade intelectual, porque tipicamente é capaz de conferir proteção durante um período limitado a novas invenções e obras originais de pessoas ou empresas. Sua natureza dinâmica significaria também que os conhecimentos “tradicionais” não são fáceis de definir.

Assim, como apontado pela WIPO o reconhecimento de formas tradicionais de criatividade e inovação como propriedade intelectual suscetível de proteção poderá capacitar as comunidades indígenas e locais, assim como os governos, a se pronunciarem sobre a utilização dos seus conhecimentos tradicionais por outras pessoas. Isto poderá possibilitar, por exemplo, a proteção de remédios tradicionais, bem como a arte e a música indígenas contra apropriação indevida, permitindo assim que as comunidades controlem a sua exploração comercial e dela se beneficiem coletivamente.

Contudo, a tecnologia indígena transmitida pelo conhecimento tradicional é algo mais amplo do que o conhecimento tradicional que pode ser marcado e individualizado por um mecanismo mercantilista, a tecnologia indígena está intrinsecamente ligada à identidade do povo como ente comunitário coletivo e seu desenvolvimento e compreensão para o Direito deveriam acompanhar a mesma lógica, que vai de encontro à lógica do capital.

Amartya Sen defende que o desenvolvimento de uma nação tem de estar relacionado sobretudo com a melhora da vida que levamos e das liberdades que desfrutamos. Atenta-se particularmente para a expansão das "capacidades" [*capabilities*] das pessoas de levar o tipo de vida que elas valorizam. Sustentando como central a relação de mão dupla entre a política pública e as capacidades participativas do povo. Pois, segundo ele, essas capacidades podem ser aumentadas pela política pública, mas também, por outro lado, a direção da política pública pode ser influenciada pelo uso efetivo das capacidades participativas do povo (SEN, 2010, p. 29, 32-33).

O modo de vida majoritário da população localizada no território do Estado nacional brasileiro pertence à uma ideologia que garante a manutenção do atual modelo econômico. No entanto, há uma pluralidade de visão de mundo dentro do Brasil, e os povos indígenas, cujo modo de vida é minoritário, vêm sofrendo um processo histórico de dominação frente à sociedade nacional. Nesse aspecto, a tentativa de eliminação dos modos de vida dos povos

indígenas no Brasil não é novidade, porém estamos em um novo momento do capitalismo, onde as faces da dominação são agravadas pela globalização.

Zygmunt Bauman alerta que as cidades contemporâneas são os campos de batalha nos quais os poderes globais e os sentidos e identidades tenazmente locais se encontram, se confrontam e lutam, tentando chegar a uma solução satisfatória ou pelo menos aceitável para esse conflito: um modo de convivência que – espera-se – possa equivaler a uma paz duradoura (BAUMAN, 2009, p. 35).

No livro *Os Índios e a civilização*, Darcy Ribeiro demonstra que a integração dos povos indígenas no território brasileiro às frentes econômicas que avançam sobre eles constitui uma integração inevitável, no sentido de forçá-los a produzir mercadorias ou a se vender como força de trabalho para obter bens que se tornam indispensáveis, como as ferramentas, os remédios e alguns outros. Mas essa integração não significa assimilação. Mesmo quando perdem a língua e ainda quando se completa o que se poderia chamar de aculturação, ou seja, quando eles se tornam quase indistinguíveis do seu contexto, ainda assim mantêm sua autoidentificação como indígenas de um grupo específico, que é seu povo (RIBEIRO, 2010, p. 26).

Seria o que Ribeiro chama de transfiguração étnica, ou seja, os modos de transformação de toda a vida e cultura de um grupo para tornar viável sua existência no contexto hostil, mantendo sua identificação (RIBEIRO, 2010, p. 29). Isso porque, cada comunidade étnica domina e transmite um corpo de saberes e técnicas, através dos quais ela se relaciona com a natureza circundante para tirar dela o que necessita para se nutrir e viver. A comunidade étnica dotada desses valores, servida por esses saberes, é extraordinariamente resistente. Para Darcy Ribeiro, a surpresa maior em seus estudos de antropologia foi descobrir o imenso poder dessas comunidades étnicas, sua capacidade de se manter e de permanecer (RIBEIRO, 2010, p. 42-46). Darcy cita um reclame em seu livro sobre o que seria a questão indígena do Brasil, hoje, aqui e agora:

Estamos aqui. Somos os primeiros. Somos os habitantes originais dessas terras. O que necessitamos é que não nos persigam tanto, que nos reconheçam a posse das terras em que estamos assentados. É o direito de viver, segundo nossos costumes.

De tal modo, garantir o direito indígena à terra e a viver segundo seus costumes se torna a premissa para garantia da dignidade desses povos. Pois, em certas circunstâncias, o contraste entre os povos indígenas e o contexto nacional se torna assassino. É o que ensina Bayardo e Lacarrieu acerca dos desafios da globalização (BAYARDO; LACARRIEU, 1997, p. 46):

Entre los procesos sociales y culturales que caracterizan al momento actual, es importante destacar la fuerte conflictividad em el plano nacional y étnico, el recrudecimiento de formas de discriminación, prejuicio y exclusion, fenómenos que no son nuevos pero que adoptan em la actualidad modalidades particulares, observándose que em muchas partes se incrementa la agresión y la violencia y, a años de terminada la segunda guerra mundial, se advierten permanentes violaciones a los derechos humanos.

Buscando ilustrar o conflito que os povos indígenas enfrentam há anos no Brasil, Souza (1982, p. 1) equipara a situação dos mesmos a dos Bascos, Corsos e Curdos, que sofreram a pressão contínua dos Estados nacionais onde estão incluídos forçosamente por Espanha, França e Irã, visto que de forma semelhante os povos indígenas sofrem uma contínua violência em face dos interesses econômicos que o Estado brasileiro representa, integrado que está no mesmo modelo transnacional global.

Conforme destaca Souza, esse confronto, permanente, é decorrente do conflito latente entre o Estado formal, uni-nacional, e o Estado real, pluriétnico e multissocietário. Fazendo-se necessário o estabelecimento de parâmetros, consensualmente construídos pelas partes envolvidas, as minorias étnicas com origem ameríndia e o Estado nacional. No caso dos povos indígenas brasileiros esses parâmetros podem ser estabelecidos a partir da conceituação de território indígena considerando uma interface que leve em conta os conceitos de terra, meio-ambiente e usufruto das riquezas do respectivo território, bem assim, de um conceito de cultura com base na diversidade cultural (SOUZA, 2002, p. 16-17).

Observa ainda que se têm insuficientemente realizado como eficazes os dispositivos constitucionais no que tange ao reconhecimento da cultura e do meio-ambiente como parte e extensão do que seja terra/território, cujo conceito jurídico-político deve ser considerado a partir dos DESCAs – Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais, com suporte no Pacto sobre

Direitos Econômicos, Culturais e Sociais e, também, na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (SOUZA, 2002, p. 17).

Essas lições vão ao encontro dos ensinamentos de Boaventura de Souza Santos, que sugere uma política progressista de direitos humanos com âmbito global e legitimidade local (SANTOS, 1997, p. 13). Sugere a ideia de um localismo globalizado ou globalismo localizado, por meio de um processo que as formas predominantes de dominação não excluem aos Estados-nação, regiões, classes ou grupos sociais subordinados a oportunidade de se organizarem transnacionalmente na defesa de interesses percebidos como comuns, bem como um processo em que pela emergência de temas tão globais (como a sustentabilidade da vida no planeta) se faz necessário recorrer ao direito internacional, por se tratar de patrimônio comum da humanidade (SANTOS, 1997, p. 17-18).

Boaventura ainda identifica as políticas como como políticas culturais:

Atravessado por concepções tão contraditórias e com violações ocorrendo a uma escala global, o campo dos direitos humanos tornou-se altamente controverso. E a controvérsia não cessa de se aprofundar à medida que o enfrentamento entre a globalização hegemônica e a globalização contra-hegemônica vai relando que, em muitos aspectos cruciais, as políticas de direitos humanos são políticas culturais. De tal forma que hoje, no início do XXI, podemos pensar os direitos humanos como simbolizando o regresso do cultural e mesmo do religioso. Ora, falar de cultura e de religião é falar de diferença, de fronteiras, de particularismos. Como poderão os direitos humanos ser uma política simultaneamente cultural e global? (SANTOS, 2010, p. 437).

Conclui por uma solução transversal ao reforçar o potencial emancipatório da política dos direitos humanos no duplo contexto de globalizações conflitantes, por um lado, e da fragmentação cultural e das políticas de identidades, por outro. Apontando as condições que permitem conferir aos direitos humanos, tanto o escopo global, como a legitimidade local, para fundar uma política progressista de direitos humanos, direitos humanos concebidos como energia e a linguagem de esferas públicas locais, nacionais e transnacionais, atuando em rede para garantir novas e mais intensas formas de inclusão social (SANTOS, 2010, p. 437).

Embora não haja a possibilidade de "preencher" com um sentido unívoco a noção de dignidade humana, a proposta de Boaventura Santos propõe um procedimento hermenêutico. Parte do reconhecimento da

incompletude das culturas e enfatiza a impossibilidade de estabelecer equivalências entre termos e visões sobre o que seria um aprimoramento para, a partir dessas bases, exercitar a tradutibilidade de noções de dignidade humana.

As bases dos direitos humanos, em nível global, foram abaladas especialmente a partir da conferência mundial de Viena sobre os direitos humanos, em 1993. As minorias reivindicam seus direitos culturais à própria identidade e autodeterminação, apontando para uma contradição dos direitos humanos apanhados entre tendências universalistas e relativistas (EBERHARD, 2002, p. 492).

Outrossim, em nível nacional, as ilusões da concretização no mundo todo do Estado de Direito por meio de um transplante do modelo de estado ocidental foram destruídas. Vem-se reconhecendo a necessidade de levar em consideração as tradições locais, e surgem abordagens mais radicais, que questionam todo o empreendimento de transferência institucional e refletem sobre alternativas nativas ao Estado de Direito ou ao *Rule of Law* (EBERHARD, 2002, p. 492).

Em nível especificamente local, a justiça não pode mais ser considerada justa se não conseguir levar em conta as diferentes visões de mundo dos cidadãos (EBERHARD, 2002, p. 492).

A conferência de Durban de 2001 é um exemplo destas articulações locais-globais. Assim, em oposição ao pensamento globalizante, faz-se necessária a luta pela proteção das identidades étnicas. Sendo certo que o primeiro plano para esta luta é a tomada de consciência para a mentalidade colonizadora e de sua relação subjacente dicotômica de dominador/dominado.

Sendo certo que as mulheres indígenas estão sujeitas não só à discriminação étnica, mas também a outro fator relacionado a sua identidade social, que é o gênero. É crucial que o jurista atuando na área de políticas públicas voltadas para mulheres indígenas não venha a reproduzir esse tipo de mentalidade, atentando para as estruturas de dominação, visto que os povos indígenas já são reconhecidamente pertencentes ao grupo das minorias étnicas, nesse aspecto a teoria interseccional se mostra como um excelente instrumento para a adição do aspecto gênero nessa análise.

2.2 IDENTIDADE CULTURAL E COSMOVISÃO

Ernest Gellner traz importantes reflexões acerca do processo de socialização, segundo o autor,

Evidentemente, os seres humanos não são geneticamente programados para serem membros desta ou daquela ordem social. Podemos pegar um bebê e colocá-lo em qualquer tipo de cultura, qualquer tipo de ordem social, e ele se comportará aceitavelmente. (GELLNER, 1997, p. 40)

Assim, abre-se a discussão de como uma sociedade é criada, e se diversifica em uma série delas, quando todas são impedidas de explorar caoticamente a ampla variedade possível de comportamento humano? Há uma teoria sobre como isso pode ser feito e esta teoria seria uma das bases da Antropologia Social. A maneira como impedimos pessoas de fazer uma grande variedade de coisas não compatíveis com a ordem social da qual são membros é submetendo-as a um ritual (GELLNER, 1997, p. 41).

Karl Popper registra que nossa civilização ocidental tem origem nos gregos e foram, ao que parece, os primeiros a dar o passo do tribalismo para o humanitarismo. Sendo certo que não há um modo de vida tribal padronizado, mas podemos encontrar algumas características na maioria dessas sociedades tribais, o que ele chama de "atitude mágica ou irracional" em relação aos costumes da vida social e à correspondente rigidez desses costumes. Esses tabus regulam rigidamente e dominam todos os aspectos da vida (POPPER, 2012, p. 216-217).

Seja chamando de "atitude mágica", tabu ou ritual, em todos os sistemas sociais podemos encontrar conceitos que planejam minuciosamente nossa ordem social e a conduta requerida, e inibe tendências de pensamento ou comportamento que transgrediram seus limites. Mas o tipo de obrigação inculcado pelo ritual ainda não é um contrato social:

O ritual é rígido demais. Ele não é negociável, tampouco é opcional do ponto de vista do indivíduo a ele submetido. Confere status ao indivíduo que lhe está submetido, mas não lhe permite ainda sujeitar-se ao contrato. O status é, pode-se dizer, um tipo de contrato congelado, ao passo que o contrato é opcional, aberto à escolha, uma condição variável (GELLNER, 1997, p. 43-44).

Há uma habilidade dos seres humanos de se adaptarem a ambientes distintos, com muitas possibilidades de desenvolvimento posterior, que podem se mostrar em um largo espectro de culturas diversas:

Indivíduos com todo o seu potencial são socializados e reunidos em um grupo localizado no espaço e no tempo. Valores, crenças, costumes, convenções, hábitos e práticas são transmitidos aos povos membros que recebem a cultura de uma determinada sociedade. O processo de identificação com os elementos de uma cultura específica implica um forte investimento emocional. Todas as culturas escolhem certas partes de uma realidade neutra e impregnam-na de significado. Os indivíduos nascem em culturas que determinam o modo que qual eles se consideram em relação aos outros e à natureza (GUIBERNAU, 1997, p. 85).

Identidade e cultura são duas categorias de pensamento antropológico marcadas pela mesma tensão, entre universalidade e particularidade. a questão da identidade é objeto de uma discussão recente, e ainda mais a problematização da identidade no âmbito da nacionalidade. A identidade é um aspecto crucial da reprodução cultural: “é a cultura internalizada nos sujeitos, subjetivada, apropriada na forma de uma autoconsciência no contexto de um campo ilimitado de significados compartilhados com os outros (BAYARDO; LACARRIEU, 1997, p. 101-102)”.

Segundo Kathryn Woodward, é por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? “Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (HALL; WOODWARD, 2014, p. 18)”.

Stuart Hall, em "A identidade cultural na pós-modernidade", traz três concepções acerca do conceito de identidade: a) sujeito do Iluminismo, b) sujeito sociológico e c) sujeito pós-moderno. O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão (individualista). A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com "outras pessoas importantes

para ele" (interativa). Já o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente (celebração móvel) (HALL, 2006, p. 10-13).

Essas identificações múltiplas e sucessivas – que poderíamos considerar como possíveis planos de extensão da noção de identidade que cada sujeito personifica singularmente – não são, no entanto, infinitas: o limite em que estão contidas, a faixa máxima de identificações potenciais de uma cultura e das quais não há identidade ou formas possíveis de identificação é a expressão do radical *Otredad*. É nesse ponto que a identidade étnica emerge. O limite em que as identificações dão lugar ao confronto (BAYARDO; LACARRIEU, 1997, p. 103).

Sobre identidade cultural, Del Olmo Pintado (1989 *apud* SOUZA, 2002, p. 77) afirma que esta consiste em assumir e compartilhar uma escala de valores, "simbolicamente absolutos", que organizam hierarquicamente as normas de conduta derivadas de todos os papéis e posições possíveis no universo simbólico de uma cultura.

A partir da análise do nacionalismo se pode tirar duas conclusões importantes, segundo Guibernau (1997, p. 86):

Primeiramente, uma cultura comum favorece a criação de laços de solidariedade entre os membros de uma dada comunidade e permite-lhes imaginar a comunidade a que pertencem como separada e distinta das outras. A solidariedade, então, se baseia na consciência de formar um grupo, sendo os estranhos considerados estrangeiros e 'inimigos' potenciais. Em segundo lugar, os indivíduos que ingressam numa cultura carregam emocionalmente certos símbolos, valores, crenças e costumes, interiorizando-os e concebendo-os como parte deles próprios. A carga emocional que os indivíduos investem em sua terra, língua, símbolos e crenças, enquanto desenvolvem sua identidade, facilita a difusão do nacionalismo.

Essa solidariedade, como ensina o sociólogo Zygmunt Bauman, se dá no sentido de que a comunidade do evangelho comunitário é étnica, ou uma comunidade imaginada no padrão de uma comunidade étnica. E essa escolha de arquétipo tem boas razões. Primeiro, a "etnicidade", ao contrário de qualquer outro fundamento da unidade humana, tem a vantagem de "naturalizar a história", de apresentar o cultural como um "fato da natureza", a liberdade como "necessidade compreendida (e aceita) (BAUMAN, 2001, p. 215-216).

Portanto, a nação, como uma forma de comunidade, implica tanto a semelhança entre seus membros quanto a diferença em relação aos estranhos (GUIBERNAU, 1997, p. 91). Assim, pode-se definir nação como "um grupo humano consciente de formar uma comunidade, partilhando uma cultura comum, ligado a um território claramente demarcado, tendo um passado e um projeto comuns para o futuro, e exigindo o direito de se governar". Ocorre que nação se diferenciada de um grupo étnico, embora partilhem de uma origem comum e múltiplos laços culturais, históricos e territoriais, pois não há a relação política (p. 110).

Percebe-se assim que a marcação da identidade é relacional, marcada pela diferença. Sendo que a cultura molda a identidade ao dar sentido por meio da dimensão simbólica e a social.

O Brasil é uma nação culturalmente múltipla e nela coexistem identidades distintas com formas plurais de visão de mundo. As experiências e os saberes indígenas consideram o universo em sua totalidade e inserem o ser humano em uma complexa rede de relações que envolvem os seres, naturais e sobrenaturais, integrando a vida como um todo. Essas cosmologias não se confundem e nem podem ser contidas dentro da lógica materialista e mercadológica da sociedade nacional, claramente marcada pelo ponto de vista ocidental e centrada na razão europeia.

Portanto, a cosmovisão indígena é antiantropocêntrica, segundo ela, o conceito de "humanidade" passa pelo entendimento e pelo tratamento da Terra como um organismo vivo e inteligente, do qual os seres ditos humanos são apenas parte, com uma linguagem própria com a qual devemos interagir para além do consumo predatório de suas riquezas. Assim, há uma forte ligação desses povos à terra e à Terra, formada por vínculos de respeito e pertencimento.

Assim, o "sentimento de pertença" ao território, marco da cosmovisão indígena, está ligado à história destes grupos e à construção das identidades étnicas indígenas brasileiras.

Aqui entendemos que se coloca um desafio na busca das relações de convergências e divergências entre tais identidades através da ciência e da arte, por abstração e imaginação, no que se refere às possibilidades de conhecimento. Coloca-se, simultaneamente, o desafio de reconhecer que as

criações científicas, filosóficas e artísticas podem ser vistas como narrativas do “desencantamento” e “reencantamento” no mundo. As narrativas das artes, sejam literárias ou originadas em outras linguagens, como nas artes cênicas, contribuem com o que se pode chamar de “revelação”, “desvelamento” da realidade e do imaginário, assim como das implicações de uns nos outros, do que é individual no que abrange a esfera do coletivo. Para Heidegger, em seu texto sobre a “Questão da Técnica” (“*Die Frage nach der Technik*”, ou seja, literalmente, a pergunta pela técnica), a técnica, na forma do que denominou enigmaticamente de *Gestell*, a “armação” ou “dispositivo”, é que nos domina, assim como a linguagem antes nos faz ou fala do que nós a fazemos ou falamos, o que nos permite pensar a técnica como (mais um) desenvolvimento da linguagem, e seus produtos uma realização material dela. Por outro lado, ao mesmo tempo em que é comum se ter uma concepção instrumental, técnica, da linguagem, com isso se deixa escapar o que lhe é mais próprio, o poético, em favor de seu aspecto mais prosaico, informativo, praticando, mais uma vez, o que Heidegger denuncia como o equivocado desatrelamento da técnica em relação à poética, quando entre os gregos a primeira estava a serviço do modo de revelação ou desocultamento da verdade (*alethéia*) do(s) ser(es) por esta última. Assim, para Heidegger, a percepção do ser se dá ao longo da própria procura, nesse mundo em que nos encontramos como que lançados, num caminho sem destino previamente estipulado, com a certeza apenas de que nascemos para percorrê-lo e que ele terá fim, com o fim da vida adquirida com o nascimento – somos “ser-para-a-morte”, como ele constatará fenomenologicamente, em seu célebre tratado “Ser e Tempo”.

Seria o homem apenas mais uma espécie da biologia? Esta, a nossa, como tantas outras, foi criada após as explosões cósmicas, com as transformações que o planeta sofreu, como uma das evoluções dos primeiros microrganismos, para o que muito colaboraram vírus como este que agora nos ameaça. Seria o homem, ainda mais, o sistema psíquico da psicologia, de onde se originam, por sua vez, os conflitos humanos e propostas de solucioná-los, como as que oferecem as normas, do Direito e em geral? Seria ele, mais além, um ser dotado de alma imortal, o das religiões e suas teologias, o que está constantemente perguntando por Deus e a Deus sobre si, sobre sua própria existência? Seria ele o corpo humano da medicina, cada vez mais hibridizado

com próteses produzidas pelas mais diversas engenharias? Ou o ser que não só habita, mas é habitado por um artifício linguageiro? Todas essas e ainda outras dimensões, simultaneamente? Então somos tecno-humanos-naturais e estes componentes díspares que nos constituem necessitam da pacificação de um armistício, como condição do armistício geral, que as condições beligerantes atuais nos estão a exigir com urgência a pactuação.

A vida, a vida nós a queremos infinita, e ela o é, mas não como queremos, pois, a queremos infinita para nós. Caso aceitemos ser parte de uma vida que é a “grande cadeia dos seres”, existentes com ou sem um modo orgânico, então assim até termos a vida eternamente e há quem esteja a postar nisso. Já para nós humanos, na condição que é a nossa até o momento, ela não o é, eterna, mas deveria realmente ser? Ela então não perderia o valor que tem, justamente por ser rara, precária, sofrida e gozada, com um começo e um fim? Se fosse infinita, não teria fim, mas também não teria começo. Ora, sem fim nem começo só o todo de que somos parte e nele, somos. Além disso, nossa vida é indefinida, apesar de finita – ou, de um ponto de vista lógico, a rigor, apenas finível. E mesmo assim, finita, enquanto a temos, ela não tem fim – então, para que a termos para sempre se a cada momento só termos o que nos concede o momento? Como esse isso aí agora, a “*ecceidade*” de Duns Scot, que em Heidegger se tornará “*Jeweiligkeit*”.

Para Heidegger, dentre os grandes malefícios da época em que vivemos está a perda de uma preparação para a morte, o que nos deixa em uma situação de quem, também, ainda não nasceu propriamente, do que resulta o tamanho receio que se tem de envelhecer e perder a vida que ainda não se obteve plenamente, como agora se mostrou de maneira tão difundida e dramática, no quadro da recente pandemia mundial. E nos iludimos para não enfrentar e viver nossa finitude aderindo ao consumismo e correspondente produtivismo desenfreados, impulsionados pelos novos aparelhos de (suposta) comunicação. Lembramos então da célebre passagem em que Nietzsche caracteriza nosso mundo do produtivismo embalado pela fé no progresso pelo “crescimento do deserto”, da solidão.

De maneira apropriada, portanto, Heidegger (1977, p. 75), já 1938, em colóquio para o qual foi convidado pelo outro grande nome da física quântica, ao lado de Bohr, seu conterrâneo Werner Heisenberg, vai denominar nossa

época como a época da “imagem do mundo” (*Weltbild*), preparando uma compreensão deste mundo como dominado pelo simulacro e o virtual, assim como encontramos em Baudrillard – e de maneira emblemática na obra cinematográfica intitulada “Matrix”.¹⁷ Também Flusser caracterizaria nossa época como aquela em que imagens produzidas e reproduzidas de maneira maquínica proliferam e espalham-se veloz e até instantaneamente por toda a face da Terra. Já no “icônico” texto “A questão (*rectius*: a pergunta pela – *die Frage nach der*) da técnica”, Heidegger (2010, p.12) assevera que “tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. (...) Pretende-se dominar a técnica”. E isso porque através dela se dá uma produção, colocando-se o sujeito como agente de uma tal produção, sem perceber o quanto encontra-se condicionado pelas possibilidades, por maiores que sejam, dos aparelhos técnicos. Tampouco se apercebem ser a exploração o que rege a técnica moderna, enquanto à natureza, aí incluídos os humanos, se concebe como mera fonte fornecedora de energia, que pode ser beneficiada e armazenada, crescentemente de modo cibernético, para assim ficar à disposição.

Em meio a tantas inovações tecnológicas, no estágio em que nos encontramos, busquemos a renovação da possibilidade de voltarmos a reaproximar a *poíesis*, enquanto o fazer criativo, produtivo, e a *techné*, reduzidas à unidade já em Roma, no vocábulo *ars*. As artes, então, assim po(i)éticas como técnicas, as tecnociências matematizadas, “musicadas” (do grego antigo *musikê*), há tanto tempo se desenvolvendo separadamente, voltariam a se fertilizar mutuamente, salvando-nos da ameaça que resulta de sua cisão.

Aproveitemos este momento de perplexidade universal para reconhecer a necessidade de estabelecermos uma relação, necessária, logo possível, que seja equitativa, mutuamente zelosa, não só entre nós humanos, mas também com os entes naturais e artificiais que nos constituem e cada vez mais nos ampliam, assim como os estamos a co-construímos.

¹⁷ Jean Baudrillard é o autor do livro que o personagem principal Neo retira da estante enquanto espera ser atendido pelo Oráculo, uma mãe-de-santo, que depois se revela um programa de computador, como seria o próprio Deus, quando conversa com ela/ele na cena final do último filme da trilogia inicial. Para uma análise filosófica, ver: AQUINO; GUERRA FILHO (2013).

Eis que, de outro modo, nos veremos cada vez mais inseridos no *habitat* ideal do vivente humano, em estado que Giorgio Agamben (2002) notoriamente caracteriza como o de uma “vida nua”, desprovido da proteção jurídica, ali mesmo onde ela é aparentemente mais fortalecida do que nunca, pela proliferação legislativa e judicativa que se verifica, por sobre este seu fundamento oculto. E é aí que pode “crescer o perigo que salva”, para dizer com Hölderlin:

Ora, onde mora o perigo
é lá que também cresce
o que salva.¹⁸

A antropologia pós-estruturalista de autores como Philippe Descola (2016) e nosso Eduardo Viveiros de Castro (2010) vem demonstrando à sociedade o quanto é, na verdade, excepcional frente às outras formas em geral de perceber a relação entre sujeitos humanos e outros, sejam naturais, sejam tidos como sobrenaturais, a forma moderna, ocidental, dissociadora, cindindo e isolando a subjetividade humana dessas outras subjetividades. Que uma aproximação maior das tecnologias indígenas nos auxilie a superar os impasses em que estamos envolvidos pelos avanços desenfreados e exacerbados da tecnologia ocidental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema da pesquisa agrega estudos transdisciplinares no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, articulando os campos do Direito, da Sociologia, da Filosofia e da Antropologia. A pesquisa buscou criar bases epistemológicas acerca da identidade cultural e cosmovisão e com isso confluir na reflexão dos desafios para o direito de proteger a tecnologia indígena frente à ideologia que garante a manutenção do atual modelo econômico da sociedade majoritária brasileira, marcado pela individualização e não pelo comunitário.

¹⁸ “*Wo aber gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*”.

Esses são os versos de Hölderlin, citados por Heidegger (2010), ao final de sua célebre conferência sobre a técnica, no original, extraídos de uma versão tardia do hino “*Patmos*”.

Os instrumentos jurídicos voltadas à promoção de identidade cultural no Brasil, que é um Estado nacional pluriétnico e multissocietário, deveriam ser feitos de forma não discriminatória, bem como deveriam ser construídas de modo a permitir a ação participativa dos grupos étnicos diferenciados, contudo, especialmente quando se trata de conhecimentos tradicionais a forma como o Direito atualmente tutela a propriedade intelectual revela que estamos longe de uma democracia verdadeiramente plural, mas sim limitada pela visão capitalista do mundo.

As identidades nacionais estão embutidas em nossa língua e em nossos sistemas culturais, mas estão longe de uma homogeneidade no caso do Brasil, ao contrário, são influenciadas pelas nossas diferenças étnicas, pelas desigualdades sociais e regionais, pelos desenvolvimentos históricos diferenciados, naquilo que denominamos “unidade na diversidade”. Como todas as nações, mas bem mais do que a maioria delas, somos híbridos culturais (MIRANDA, 2000, p. 82).

Neste aspecto, cabe frisar que o nosso processo de desenvolvimento histórico enquanto Estado Nação foi marcado negativamente pelo genocídio do grupo que habitava originalmente o território brasileiro, os indígenas. Segundo registrado pela FUNAI, desde 1500 até a década de 1970, a população indígena brasileira decresceu acentuadamente e muitos povos foram extintos. O desaparecimento dos povos indígenas já foi visto como uma contingência histórica a ser lamentada, porém inevitável. No entanto, este quadro começou a dar sinais de mudança nas últimas décadas do século passado. Portanto, os indígenas no Brasil sofreram um etnocídio permanente e ainda sofrem. Foram despojados das terras das quais eram senhores naturais e legítimos possuidores, e das mais de mil línguas faladas no descobrimento, pouco mais de duzentas estão vivas, muitas ameaçadas pelo desaparecimento.

Contudo, esse Estado nacional declarado constitucionalmente como pluriétnico e multissocietário deve cada vez mais ir além do formalismo que afirma o respeito aos direitos humanos, buscando de fato elaborar instrumentos jurídicos que preservem os valores, culturas e formas de organização dos povos indígenas brasileiros. Assim, cabe registrar que o texto constitucional é um sistema aberto de princípios e regras, cujos mandamentos devem ser compreendidos à luz de todo o contexto social nacional, tendo em vista a

própria hermenêutica constitucional, não devendo ainda estar isolado dos textos internacionalmente adotados, tampouco da produção científica, em especial aquela das ciências sociais. Daí a necessidade de considerar a Constituição como um processo, aberto, a ser estudada por uma teoria também processual (GUERRA FILHO, 1989, 2007). Esta é uma teoria, mais que atual atualizadora, rente à vida e aos anseios da população, sobretudo das parcelas mais vulneráveis, dentre as quais se incluem os nossos povos originários, com quem tanto temos a aprender, com suas tecnologias desenvolvidas graças à experiência adquirida ao longo de milênios e observação e transmissão.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua**, trad. Henrique Burigo, 2ª. ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AQUINO, Márcia Regina Pitta; GUERRA FILHO, Willis Santiago. “Matrix como essência da técnica segundo Heidegger”. **Cadernos EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 2, 2013. Disponível em: <https://emarf.trf2.jus.br/site/documentos/revistafilosofia10.pdf>. Acesso em: 27 de março de 2024.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica (Orgs.). **Globalización e identidade cultural**. Buenos Aires: Ciccus, 1997.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**, trad. Cecília Ciscato São Paulo: Editora 34, 2016.
- EBERHARD, Christoph. “Para uma teoria jurídica intercultural: o desafio dialógico. Direito e Democracia”. **Revista de Ciências Jurídicas – ULBRA**, v. 3, n. 2, 2.º semestre de 2002. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5191914/mod_resource/content/1/Christoph%20Eberhard%20-%20Para%20uma%20teoria%20jur%20C3%ADdica%20intercultural%20-%202002%20direito-e-democracia-v3n2.pdf. Acesso em: 18 de março de 2024.
- GELLNER, Ernest. **Antropologia e política: revoluções no bosque sagrado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Teoria Processual da Constituição**, 3ª. ed., São Paulo: RCS, 2007.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago. “A Constituição como Processo”, In: *Id.*, **Ensaio de Teoria Constitucional**, Fortaleza: Imprensa Universitária (UFC), 1989.

HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Organização de Tomaz Tadeu da Silva. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. “Die Zeit des Weltbilds”, In: *Id.*, **Holzweg**, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”, In: *Id.*, **Ensaaios e conferências**, LEÃO, Emanuel Carneiro *et al.* (trad.), 6ª. ed., Petrópolis: Vozes. 2010.

OMPI, Organização Mundial da Propriedade Intelectual. 2016. Disponível em: https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/pt/wipo_pub_tk_1.pdf. Acesso em: 26 de março 2024.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e os seus inimigos: o sortilégio de Platão**. São Paulo: Edições 70, v. 1, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **Falando dos índios**. Apresentação Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010.

ROMERO, Carlos Gimenez. “Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad.” **Educación y Futuro: Revista de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas**, n. 8, p. 11-20, 2003. Disponível em: <file:///C:/Users/vivia/Downloads/Dialnet-PluralismoMulticulturalismoEInterculturalidad-2044239.pdf>. Acesso em: 10 de março de 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”. **Revista Críticas de Ciências Sociais**, v. 63, p. 237-280, out. 2002. Disponível em: <https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF> Acesso em: 24 de março de 2024.

_____. “Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento (entrevista com Boaventura de Sousa Santos)”. **Currículo Sem Fronteiras**, v. 3, n. 2, p. 5-23, jul./dez. 2003a. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/curriculosemfronteiras.pdf> . Acesso em: 10 de março de 2024.

_____. “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”. In: **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 429-461, 2003b.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SILVA CORRALO, Giovani da; SERRAGGIO GIRELLI, Camile. A hermenêutica diatópica como forma de diálogo entre nações multiculturais na aplicação dos direitos femininos na pós-modernidade. **Revista Justiça do Direito**, Passo Fundo, v. 29, n. 3, p. 372-388, 10 out. 2015.

SOUZA, Álvaro Reinaldo de. **Minorias étnicas**: o índio perante o direito brasileiro. 1982. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Méthaphysiques cannibales**: *lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. Oiara Bonilla, Paris; P.U.F., 2010.

**“O DEUS DOS CRISTÃOS E OS
ESPÍRITOS BESTAS DAS FLORESTAS”¹⁹.
DESAFIOS SOCIOAMBIENTAIS E
PROPOSTAS PARA USOS DAS
BIOTECNOLOGIAS INDÍGENAS**

José Renato de Castro Cesar¹

¹Administrador e Tecnólogo. Indigenista da FUNAI/Museu Nacional dos Povos Indígenas. Mestre em Turismo e Meio Ambiente. Ph. D. em Ciências Ambientais e Conservação. Membro da Academia Mineira de Hagiologia. Pesquisador em Educação Museal (GPEM/IBRAM/CAPES).

RESUMO:

Este ensaio apresenta e discute os desafios epistemológicos e axiológicos para o incremento dos usos das biotecnologias indígenas. Parto da hipótese de que existe uma ruptura ideológica nos discursos, narrativas, usos e definições de biotecnologias por parte da cultura ocidental, cujo ruralismo atávico é aqui revisitado e colacionado com os valores socioambientais e cosmogônicos indígenas. O objetivo final deste ensaio é assinalar que as biotecnologias agroflorestais indígenas de melhoramento da fertilidade e de uso das terras são simples e eficientes, sequestram melhor o Carbono no solo e garantem segurança e soberania alimentar do povo brasileiro. A conclusão a que se chega é de que existe necessidade precípua e urgente, no Brasil, de formação acadêmica e de extensão rural quanto às biotecnologias indígenas pois há um hiato sociológico na educação e formação do pensamento quanto às tecnologias agropecuárias.

Palavras-chave: Tecnologia indígena; Tecnologias agropecuárias; Biotecnologia; Revisão teórica.

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta e discute os desafios epistemológicos e axiológicos para o incremento dos usos das biotecnologias indígenas. Parto da hipótese de que existe uma ruptura ideológica nos discursos, narrativas, usos e definições de biotecnologias por parte da cultura ocidental, cujo ruralismo atávico

¹⁹ Esta sentença foi escrita por Jorge de Lima, em 1934, e, encontra-se no seu livro Anchieta.

(CALMON, 1934) é aqui revisitado e colacionado com os valores socioambientais e cosmogônicos indígenas.

O objetivo final deste ensaio é assinalar que as biotecnologias agroflorestais indígenas de melhoramento da fertilidade e de uso das terras são simples e eficientes, sequestram melhor o Carbono no solo e garantem segurança e soberania alimentar do povo brasileiro (RIBEIRO, 1986; CLEMENT *et al*, 2009; CESAR, 2022).

A conclusão a que se chega é de que existe necessidade precípua e urgente, no Brasil, de formação acadêmica e de extensão rural quanto às biotecnologias indígenas. O hiato sociológico está na educação e formação do pensamento quanto às tecnologias agropecuárias (CESAR & MAURICIO, 2015). As discussões políticas e acadêmicas estão eivadas de concepções que travam a solução dos problemas técnicos e tecnológicos.

Os entreveros entre acadêmicos e políticos de esquerda e direita ensejou a formação de dois blocos ideológicos: 1) dos ruralistas, que impedem o bom fluir da filosofia da ciência quanto ao desenvolvimento econômico; e 2) dos indígenas e ambientalistas, que reafirmam sua ânsia por reconhecimento acadêmico e político social (RAJÃO *et al*; 2022; CESAR, 2022). E, enquanto os ruralistas se fazem os donos da tecnologia moderna, os indígenas e ambientalistas são desprezados e poucas são as instituições e governos que apoiam suas pesquisas e o desenvolvimento de suas tecnologias disruptivas (CESAR, 2022; ANDRADE, 2023).

No entanto, as tecnologias brasileiras (e mundiais) de produção agropecuária de alimentos em monocultivos têm se mostrado antiecológicas e retrógradas em termos de benefícios socioambientais ecológicos e econômicos (CESAR, 2000, 2021, 2022; PINTO & CORONEL, 2013; PIGNATI *et al*, 2021; RODRIGUES, 2021).

Estes entreveros ideológicos e conceituais, que antepõe “o *deus dos cristãos aos espíritos bestas das florestas*”²⁰, segundo antropólogos, sociólogos e filósofos da ciência, remetem a Kant (PEREZ, 2007) e se dão

²⁰ Consideram-se *bestas* os espíritos das florestas porque, segundo Kant, a alma tem poder sobre o corpo (e sobre o *outro*) pelo simples propósito de se assenhorear de seus sentimentos mórbidos. Não devemos tomar esta sentença no sentido dado por Konrad Lorenz aos trabalhos de Kant (KALIKOW, 2020).

devido à mentalidade racionalista e utilitarista de pecuaristas e agricultores que se julgavam ultramodernos.

Essa ideologia de serem ultramodernos e imbatíveis advém do ruralismo atávico, apresentado por Calmon (1934) e se ancora na modernidade tecnologizada das eras medieval, industrial e pós-industrial, ou pós-kantiana, quando então se passa a interpretar o espírito religioso e a mentalidade do sujeito (visão de mundo) como superiores ao da educação religiosa implantada pelos Jesuítas em 1560 (LIMA, 1934). Entretanto, só depois de Kant é que os jesuítas poderiam ter uma visão mais completa da “*inconstância da alma selvagem*” (CASTRO, 2002), ou dos males da colonização.

Agnolin (2001) ressalta que o humanismo dos jesuítas do século XVI foi de “descoberta da alteridade” e ensejou “a criação da Humanidade”, propiciando a “construção da igualdade” e servindo como “mediadora entre as culturas ocidental e indígena”. O certo é que na época de Anchieta e Nóbrega, a tecnologia ocidental mudava o mundo, devido à sua facilidade de ser repassada e replicada (MANN, 2011), sem contestação científica. Não havia um paradigma capaz de mudar as técnicas e tarefas agropecuárias, navais, siderúrgicas, econômicas ou contábeis. Não conheciam (e desprezavam) as tecnologias indígenas (CROSBY, 2011) inerentes aos seus sistemas agroflorestais. Este desprezo permeou o século XX como afirma Andrade (2023).

No entanto, os renomados e contestados padres jesuítas (Anchieta, Nóbrega, Araújo, dentre tantos outros) aprenderam a valorizar, registrar e utilizar os conhecimentos fitossanitários e alimentícios dos povos indígenas. Mas a sociedade atual continua desconhecendo e desprezando tais saberes, impondo os valores de mercado globais das “*Grandes Navegações*” que assolam o mundo com suas *commodities*.

Nos dizeres de Agnolin (2001, p. 40) se percebe a importância da catequese jesuíta:

[sic] [...] para fundamentar e averiguar os resultados da prática catequética/doutrinária dos missionários, era de fundamental importância entender, antes de mais nada, o significado de práticas e representações culturais indígenas, e esse importante conhecimento só podia ser realizado, de alguma forma, através de um aperfeiçoamento anterior dos instrumentos de tradução linguística e, conseqüentemente, de sua averiguação na prática da comunicação colonial.” (AGNOLIN, 2001, p. 40).

Portanto, a dissolução do mundo antigo (dos jesuítas) e o seu confronto com o que veio a ser para eles o mundo moderno (KOSELLECK, 2006; 2020), a partir do momento em que se encontram com “as culturas indígenas”, passam a viver no tempo histórico das biotecnologias e das técnicas indígenas (SCHEEL-YBERT *et al.*, 2016; OTTO, 2016).

Entretanto, muito pouco, foi reconhecido definitivamente pela sociedade brasileira como construção conjunta de jesuítas e de indígenas. Esse processo de reconhecimento e reconstrução da História de Longa Duração dos povos indígenas, como indicam antropólogos e arqueólogos, como Carlos Fausto, Eduardo Neves, Michael Heckenberger etc., é necessário para se confrontar o conhecimento antropológico e arqueológico dos povos indígenas com os conhecimentos sociopolíticos e teológicos da realidade nacional, no aspecto que tange à linguagem, à conversação e às narrativas de ambas as culturas – eurocêntrica e indígena (GADAMER, 2006).

Existe um movimento anticatólico equivocado, que considera como nefastos para as culturas indígenas os trabalhos catequéticos de jesuítas. Ora, nem tudo foi ruim. Embora saibamos de excessos e erros cometidos por muitos padres e colonizadores europeus durante séculos, contra os povos indígenas, camponeses e quilombolas.

Para chegar às conclusões deste artigo, utilizei a pesquisa bibliográfica e a metodologia que contemplou uma revisão sistemática conduzida entre 2017 e 2022, para reconhecer, criticamente, as biotecnologias indígenas, centrando a *Terra Preta do Índio* - TPI, como paradigma tecnológico.

A partir desse paradigma, percebi que as metodologias para estudo das biotecnologias indígenas devem privilegiar métodos particulares de pesquisa (seja em campo, seja em laboratório), com diagnósticos socioambientais e análises técnicas que salientem valores e índices de produção e produtividade que não são considerados nas análises dos investimentos capitalistas de custo x benefício e que não consideram as externalidades nas suas análises econômicas, imputando à “*Gaia - Terra*” todos os seus anseios, desígnios e ganâncias.

APROFUNDANDO A DISCUSSÃO

O desprezo dos ruralistas pelos conhecimentos agroecológicos e salutogênicos²¹ dos povos indígenas gera preconceito e prejuízo para a biodiversidade e para a produção de biomassa, no seio da sociedade burguesa brasileira (CESAR & MAURICIO, 2015). Esse desprezo pelos saberes indígenas acarreta grandes prejuízos para a ecologia e a economia nacional. Mas, quais são as causas desse desprezo e dessa ignorância?

Lembremo-nos de que a familiarização milenar dos povos indígenas com 154 tipos de plantas úteis tem um manejo muito particular – que pode ser compreendido como sendo um manejo ecumênico dos biomas (BALÉE, 1989; HECKENBERGER, PETERSEN & NEVES, 1999; CLEMENT *et al*, 2009; HECKENBERGER, 2008; CESAR, 2022). O manejo da biodiversidade e da biomassa pelos povos indígenas americanos já é reconhecido como caminho seguro para se reverterem as mudanças climáticas (FEARNSIDE, 2009; CESAR, 2022).

As tarefas, técnicas e tecnologias agroflorestais dos povos indígenas permitem criar e recriar a fertilidade (ecologia) das terras e conservar as florestas no Longo Prazo, sem usos de adubos químicos industrializados, pesticidas, fungicidas e transgênicos. As economias indígenas de uso das terras são mais proveitosas, ecológica e economicamente do que o sistema agropecuário baseado em combustíveis fósseis e agroquímicos (HECKENBERGER *et al*, 2007; NICHOLLS *et al*, 2004; SCHMIDT, 2013; BOIVIN *et al*, 2015; FAUSTO; NEVES, 2018; FERNANDES, 2019).

É preciso, portanto, compreender *como* e *porque* esses dois sistemas (ruralista e indígena) são, radicalmente, diversos na sua base tecnológica e na

²¹ A “*Salutogênese produtor-a-produtor*” é um conceito desconhecido e desprezado pelos ruralistas, mas eficaz na produção de alimentos orgânicos – livres de venenos e pesticidas. E, muito útil aos povos indígenas. Seu mentor é Aaron Antonovsky. Considera-se Salutogênese um processo que desperta o potencial do ser humano de viver a vida de forma mais satisfatória, promovendo a capacidade de superação e recuperação das adversidades, estabelecendo como foco principal a promoção da saúde positiva ao incentivar a autonomia e a habilidade dos indivíduos em administrarem suas vidas, fazendo escolhas conscientes e mantendo-se saudáveis. É a compreensão de que a saúde é um recurso para a vida e não um objetivo do viver. Para saber mais, ver em: Ministério da Educação – MEC. Disponível em: <https://prodi.ifes.edu.br/images/stories/SALUTOG%C3%80NESE.pdf>. Acesso em: 02 de abril de 2024

sua organização social, econômica e política. O agronegócio e a agroecologia indígena trabalham a biomassa e a biodiversidade de maneiras totalmente paradoxais. Os povos indígenas milenarmente conseguem conservar as florestas, melhoram a fertilidade dos solos, selecionam as plantas (mais de mil tipos para alimentação mundial), cuidam dos rios e das nascentes de água. Ao passo que o agronegócio exaure esses recursos.

Os produtores pós-modernos do agronegócio (ruralistas) não conseguem ser ecológicos. Desmatam, poluem e contaminam tudo (LUTZENBERGER, 2001; FEARNSIDE, 2009; FERNANDES, 2019) e só trabalham com monoculturas na produção de alimentos para os mercados globais (soja, milho, trigo, feijão, arroz, cana de açúcar, capins forrageiros), pouco se importando com a salutogênese local ²².

As políticas de mando (locais e regionais) que controlam as posses e os usos das terras no Brasil (CESAR, 2022), impõem à sociedade brasileira uma educação e cultura que exalta o agronegócio e despreza as culturas indígenas e tradicionais, buscando os valores ocidentais como imagem refletida de Cultura e Natureza (SODRÉ, 1985; VAZ, 1991, 1992, 2001; TARDIN, *apud* CALDART *et al*, 2012, p. 178).

Estas questões históricas e socioambientais são críticas. Elas respondem *como* e *porque* devemos lutar para que os saberes indígenas e suas biotecnologias sejam reconhecidas na luta para salvar a Amazônia e demais biomas brasileiros, impedindo os desmatamentos, os avanços da monocultura e da pecuária em áreas impróprias; permitindo-nos preservar as águas (HECKENBEGGER, 1998; NEVES *et al*, 2003; ERICKSON, 2003; BALÉE, 2008; CLEMENT *et al*, 2009).

Os controles e a fiscalização das ocupações e usos das terras, realizados em nome de uma exploração econômica que se diz sustentável, são, na verdade, aberrações antiecológicas, pois suas raízes se assentam em *pecovias* de dominação (RESENDE, 1978; CESAR, 2022), cujo ruralismo atávico e poder de mando se perpetuam, ao estabelecerem programas econômicos

²² Vide o Projeto de Lei - PL. 364/2019 aprovado pela Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania do Senado Federal do Brasil - CCJ em 20 de março de 2024, para acabar de destruir a Mata Atlântica. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2190986>. Acesso em: 29 de março de 2024

incoerentes e idiossincráticos, fazendo dos biomas brasileiros as praças do vale-tudo e do tudo ou nada do *laissez-faire* desse pretensão desenvolvimento sustentável (FEARNSIDE, 1997, 2009, 2012; SCHEEL-YBERT *et al*, 2016; SANCHEZ-MASI, 2021; RAJÃO *et al*, 2022).

Na medida em que meus estudos se desenvolveram, vários questionamentos surgiram sobre a História Rural Brasileira (a qual não foi ainda compilada) e sobre a sua hipotética comparação com a História Indígena de Longa Duração, da qual tratam Fausto e Heckenberger (2007); Fausto e Neves (2018) e Magalhães *et al* (2019).

E, uma vez que a *Terra Preta do Índio* se apresenta como solução ecológica eficiente para aumento da fertilidade das terras da Amazônia, segurança do trabalho rural, e, base tecnológica disruptiva para os demais agentes do ruralismo atávico (TEIXEIRA, 2008; PUTZ, 2009) considere necessária uma análise comparativa das biotecnologias indígenas e não indígenas, ponderando as questões levantadas por Berta Ribeiro (1986).

Ao adentrar as questões cruciais referentes aos usos das terras pelos povos indígenas e tradicionais e pelo agronegócio, no Brasil, percebi que o agronegócio pretende modelar, com sua Revolução Verde ²³, as mudanças técnicas e tecnológicas nos usos das terras indígenas, no âmbito do desenvolvimento rural regional, cooptando parte das lideranças indígenas, impondo o uso antiecológico das monoculturas com venenos, agroquímicos e alto uso de combustíveis fósseis dentro das terras indígenas. Fato que é ilegal, conforme a Lei 11.460/07. E, embora ilegal, o Estado nada faz.

As causas e consequências socioecológicas destas mudanças só podem ser compreendidas, quando analisamos os aspectos socioambientais de cada agente usuário de terras, quanto à conservação que fazem da Natureza, e, da gestão dos elementos coletivos das terras cultivadas, da colheita de produtos e do comércio e das trocas, e, dos aspectos da vida humana que sofrem os

²³ A *Revolução Verde* foi um termo cunhado por Willian Gaud (Presidente da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional - USAID em 1968) para designar as técnicas agrícolas e biotecnologias criadas pelo engenheiro agrônomo norte-americano Norman Borlaug, ganhador do Prêmio Nobel da Paz em 1970, cujos trabalhos com variedades de trigo e milho geneticamente modificadas, patrocinados pela Fundação Rockefeller, no México, Paquistão, Brasil, Índia e Filipinas, incrementaram o volume de produção e a produtividade das monoculturas.

efeitos disruptivos do capitalismo global estudados por P. Descola (2000, 2015), Marshal Sahlins (1972) e outros antropólogos.

Nessa perspectiva conceitual, o novo paradigma científico do Antropoceno pode ser considerado, através dos ensaios de Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer (2013)²⁴, para abordarmos o problema pelo prisma das Ciências Ambientais e da Conservação, de forma holística e sistêmica (SCARANO, 2021). E, muito embora a teoria do Antropoceno seja controversa, a sinergia ambiental neutra necessária para uma produção alimentar salutogênica, exige a efetiva ação do Poder Público (Estado e Governantes) para impedir os danos ambientais recorrentes dos desmatamentos e das poluições ambientais nas águas, nos solos e no envenenamento dos alimentos com produtos químicos cancerígenos que as monoculturas utilizam (PIGNATI *et al*, 2021).

Ora, mas será que os povos indígenas e quilombolas podem ensinar a sua salutogênese aos ruralistas ávidos de lucros e de *marketing*? Como? Putz (2009) nos afirma que não são discursos e práticas vazias, ou, a pura teoria científica que alcançam as mudanças sociais necessárias às reconversões ecológicas. E, como estou tratando de mudanças sociais e ambientais – políticas de mando, Estado e poder de govern” e governança participativa, ou seja, ESG – *Environmental and Social Governance*; ao compilar e analisar as discussões sociológicas, ecológicas e históricas quanto tecnologias de usos das terras no Brasil, vejo que as informações sobre mudanças climáticas, emissões de gases de efeito estufa, aumento da morbidade em trabalhadores rurais, destruição da Natureza, preconceitos e violências contra povos indígenas e tradicionais (racismo ambiental), dentre outras questões socioambientais graves, apontam para a necessidade de resgate e manutenção de direitos e de saberes sobre os conhecimentos biotecnológicos indígenas e quilombolas, cujos domínios, posses, propriedades, ocupações e usos das terras são mais justos e equânimes e muito mais ecológicos e resilientes que os ocidentais (SILVA, 1983; RANGEL, 2016).

Ao trazer aqui, para discussão, os saberes indígenas e suas relações com as utopias, as convicções e as distopias contidas nos debates científicos que

²⁴ Ver: *The Future of Nature. Documents of Global Change*. Editado por: Libby Robin, Sverker Sörlin e Paul Warde. Yale University Press, 2013.

envolvem o futuro das Florestas Tropicais, do Cerrado e demais biomas brasileiros, tento uma aproximação conceitual com definições técnicas e científicas que envolvem tais temas.

Aqueles saberes indígenas que existem há 10 mil anos (HECKENBERGER, PETERSEN & NEVES, 1999) e que chegaram até nós através das suas comunidades via testemunhos orais, relatos e pesquisas acadêmicas; cujos processos de jardinagem florestal e familiarização com plantas, animais e paisagens florestais permitiram o ajardinamento ecológico dos biomas americanos (POSEY, 1992; PUTZ, 2009; CLEMENT *et al.*, 2010, 2015; BALÉE *et al.*, 2014; FAUSTO; NEVES, 2018), são os saberes (técnicos e tecnológicos) que dão sentido gnosiológico e axiológico ao nosso esforço acadêmico de conceituação dos sistemas agroflorestais (ARAUJO *et al.*, 2022), na medida em que procuramos conhecê-los. Estes saberes originários dos povos indígenas se tornam epistemologia, na medida em que são reconhecidos pela academia.

O que pretendo discutir com essa síntese, além de homenagear Berta Ribeiro, que tanto aludiu à questão das biotecnologias indígenas, como dedicou a sua vida de geógrafa e antropóloga a estudar e preservar técnicas, tecnologias e materiais de civilizações orgânicas; é sanar um pequeno equívoco acadêmico que persistia na sua época ²⁵.

Mas, a questão precípua é: *como* a nova perspectiva socioambiental de vida agroflorestal indígena pode contribuir para as comunidades não indígenas? Berta (1986, p. 87) mencionou sobre isso, aludindo ao tema como “nossa herança indígena”.

Ora, a vida rural e urbana precisa de entendimento ecológico e salutogênico. A consciência cultural (ou a inconsciência coletiva) das populações deveria ser mais salutogênica, ecológica e econômica. Mas, como podemos ficar fora da visão capitalista e nefasta dos ruralistas do veneno, que só pensam em curto prazo e que não plantam as essências florestais endêmicas? Como mudar uma mentalidade que só quer exportar a fertilidade

²⁵ É preciso considerar que até 1937 persistia no Brasil uma ideia de que os povos indígenas eram culturalmente degenerados e os europeus tecnologicamente superiores (ANDRADE, 2023).

de nossas terras? Como iremos nos livrar do engodo que torna nosso povo mais miserável a cada ano? Como exigir a função social da propriedade?

Uma visão de vida ecológica e salutogênica *stricto sensu*, que permita à sociedade brasileira trilhar um outro caminho, um outro destino biotecnológico na produção de biomassa (alimentos, fibras, energia) e na conservação da sua agrobiodiversidade e, conseqüentemente, na preservação dos mananciais de água pura, precisa de novos conceitos e definições que derrubem o entendimento do *deus dos cristãos* e que leve à compreensão do que vem a ser os *espíritos bestas das florestas*.

É este o hiato cultural sociológico e antropológico da sociedade brasileira, onde se dá uma ruptura ontológica, na mentalidade e nas crenças de muitos líderes locais e regionais. Este hiato começou lá atrás, com Von Martius, pelos idos de 1824. Tal hiato serve-nos para tentarmos curar o nosso subconsciente de mestiços, cuja ânsia por autoestima, purga o estigma de “vira-latas” do brasileiro.

Entretanto, vale frisar aqui, Von Martius não podia interpretar, corretamente, o passado dos povos indígenas brasileiros, quando afirmou que nossa *matriz indígena* se encontrava em processo de degeneração, e, quando questionou “[sic] *quaes as causas que os reduziram a esta dissolução moral e civil, que n’elles não reconhecemos senão ruínas de povos?*” (VON MARTIUS, 1845, p. 385, *grafia original*). Sabemos das causas graças aos jesuítas!

Os erros de Von Martius não importam tanto aqui. Noelli & Ferreira (2007) e Andrade (2023), também, os viram e criticaram. Podem ser erros dos excessos do autor alemão, ou da sua ânsia em publicar artigos, na corrida que então se fazia diante do conhecimento antropológico, histórico e natural dos nativos. Mas, os erros de Von Martius e dos intelectuais brasileiros do século XIX e começo do XX mostram que persiste o racismo ambiental na interpretação das técnicas e tecnologias indígenas quanto aos usos das terras, domínios das artes e ofícios e na produção de biomassa.

O desencanto de Von Martius com os indígenas brasileiros passou de geração em geração forjando a mentalidade dos incultos tecnocratas do capitalismo de curto prazo (WAID, 1968; ANDRADE, 2023). Para outros intelectuais mais realistas e humanos, como Berta Ribeiro (1986, p. 87), esse desencanto se transformou numa trilha de investigação antropológica e

geográfica cuja rebeldia e luta criou resistência e resiliência para interpretar melhor a sabedoria indígena incólume de manejo das florestas ancestrais. Florestas milenares com plantas essenciais.

E, como não existe, ainda, uma História Rural Brasileira, senão esboços destinados a medir os feitos da exploração dos recursos naturais pelos conquistadores europeus em terras brasileiras, o ruralismo atávico perdura sem críticas.

Foi a partir de 1532, com a fundação da Capitania de São Vicente por Martim Afonso de Souza (MADRE DE DEUS, 1975, p. 37) e com a fundação de Salvador por Francisco Pereira Coutinho e Tomé de Souza, protetor de Garcia D'Avila – o nobre fundador da famosa *Casa da Torre*, na Bahia, em 1549 (CALMON, 1958, p. 15) que se criou um dos maiores latifúndios da nossa história (e que perdurou de 1549 a 1835). Eis donde provém o “*ruralismo atávico*”, de profundas raízes no Brasil.

Paradoxalmente, sob a ótica da História de Longa Duração, ao questionar o ruralismo atávico e o *deus dos cristãos* diante dos *espíritos bestas das florestas*, nos deparamos, cientificamente, com a questão do Neolítico Americano, se é que ele existe (NEVES, 2016; FAUSTO & NEVES, 2018) diante do Neolítico caucasiano ou indo-europeu, cujas tecnologias agropecuárias e monocultoras avassalaram o mundo, depois das Grandes Navegações e do colonialismo (MANN, 2011).

O que parece haver, segundo Eduardo G. Neves (2016), é um período histórico caracterizado como antineolítico americano, o qual caracteriza civilizações sedentárias e ceramistas convivendo com caçadores-coletores, na Amazônia; cujas referências tecnológicas ancestrais são de grande importância para a ecologia, a sustentabilidade e a resiliência socioambiental dos agro-biossistemas (florestas) indígenas (BALÉE, 1989; SCHEEL-YBERT *et al*, 2016; OTTO *et al*, 2016).

Utilizando Lucien Febvre (*apud* BLOCH, 1978, p. 15), ousa dizer que só é possível compreender as linhas particulares do povoamento e da ocupação das terras brasileiras, estudando os hábitos, costumes e tradições de usos de terras, seja por ruralistas, seja por povos indígenas ancestrais. O problema é que a ideologização dos conceitos e definições está enfumaçando os caminhos científicos e filosóficos.

No caso dos povos indígenas as ações sociais (necessárias para a fabricação em larga escala da *Terra Preta do Índio*)²⁶ se distinguem de outras civilizações étnicas, com outras formas de culturas, outros bens materiais e morais. Berta Ribeiro (1986) afirmava isso. E, depois dela, gerações de antropólogos, geógrafos e historiadores.

No Brasil, o povoamento é muito variado e muito modificado, ao longo dos séculos (FAUSTO & NEVES, 2018). Atualmente, o Estado, através da Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI, administra, pelo menos, 274 povos indígenas diferentes²⁷. Entretanto, as políticas indigenistas, desde que foram criados os órgãos federais para sua elaboração e desenvolvimento, tem sido alvo de interferências nefastas (RIBEIRO, 1978), enquanto os usos das terras para produção de alimentos são motivos de alarme mundial, diante das mudanças climáticas que exigem posição política e tecnológica segura (STRASSBURG *et al*, 2014).

Mas, o fato é que, os recentes estudos da arqueologia, antropologia e ecologia histórica dos povos originários amazônicos, na perspectiva dada por Magalhães *et al* (2019, p. 294) – de uma arqueologia *pós-processualista*; requerem uma análise comparativa dos estudos sobre os povoamentos ameríndios (Ocupações Kuikuro em Kuhikugu²⁸, dos Pirahã²⁹, Awá-Guajá³⁰, Uru-Eu-Wau-Wau, Marajó, Santarém, Tupi-Guarani etc.) com outros tipos de povoamentos e outras ideias de ocupações e usos de terras (diferentes dos indo-europeus e neoeuropeus, dos povos tradicionais africanos e neoafricanos,

26 Suponho, a partir de minha pesquisa, que em algum momento do passado, houve uma produção industrial de *Terra Preta*.

27 Ver a Cartilha: “O Brasil Indígena. Os Indígenas no Censo Demográfico 2010”. IBGE/MJ. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/pt/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/os-indigenas-no-censo-demografico-2010#:~:text=O%20Censo%202010%20revelou%20que,do%20Minist%C3%A9rio%20da%20Justi%C3%A7a.%5D..> Acesso em: 02 de abril de 2024

28 Kuhikugu é o nome de uma vila ancestral do povo Kuikuro, no Alto Xingú (Heckenberger, 2001).

29 “*The Pirahã are supremely gifted in all the ways necessary to ensure their continued survival in the jungle: they know the usefulness and location of all important plants in their area; they understand the behavior of local animals and how to catch and avoid them; and they can walk into the jungle naked, with no tools or weapons, and walk out three days later with baskets of fruit, nuts, and small game*” (COLAPINTO, John 2007) Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2007/04/16/the-interpreter-2>. Acesso em: 02 de abril de 2024

30 Ver em: <https://www.theguardian.com/world/2012/apr/22/brazil-rainforest-awa-endangered-tribe>. Acesso em: 02 de abril de 2024

caboclos, caiçaras, ciganos) para que se possa compreender que os usos socioecológicos que cada agente faz das terras são distintos (CESAR, 2022).

As datas de 1491 e 1492 se tornaram mitos da modernidade, quando as paisagens e os biomas brasileiros são modificados devido às *pecovias* (RESENDE, 1978; CESAR *et al*, 2021) e aos padrões mercadológicos, dessacralizados, de usos de terras pelos europeus (MANN, 2011; FERNÁNDEZ-ARRESTO, 2017). Assim, para compreendermos estes aspectos antropológicos, etnobotânicos e arqueológicos, é essencial questionar *como* e *porque* os povos originários, usando suas terras, paisagens e recursos naturais, conseguem excelentes resultados de conservação da biodiversidade e melhor uso da biomassa? E *como* e *por que* os indo-europeus e neoeuropeus não conseguem, nem aprendem com os indígenas americanos?

Por que os modernos fazendeiros ocidentais (ruralistas do agronegócio) precisam de uma agricultura regenerativa do tipo *Carbon farming*?³¹. Serão tais questões científicas apenas charadas sobre educação técnica e ideologia política, quanto aos hábitos culturais de povos diferentes e entre intergerações? Ou serão problemas derivados de condicionantes geográficas, ambientais e culturais?

Essas discussões acadêmicas para não deslizarem para as falsas controvérsias científicas e muito menos para as distopias cognitivas (CESAR, 2022) devem ser bem analisadas. Os discursos que antepõem o *deus dos cristãos* aos *espíritos bestas das florestas* servirão aqui para eu demonstrar que estes blocos ideológicos monolíticos que antepõem os seus discursos e suas narrativas como politicamente corretos, na verdade, mantêm o hiato cultural e educacional no seio da sociedade brasileira.

Do lado da política dos ruralistas, o discurso tecnológico é do *deus dos cristãos*: a produção capitalista visando o mercado é sagrada. Esta visão de mundo surge entre os povos indígenas com os trabalhos de evangelização dos jesuítas, em 1560, que ensinaram aos povos indígenas os trabalhos nas feitorias como caminhos de santificação para um mundo melhor. Vários povos indígenas aceitaram as tecnologias europeias, especialmente as ferramentas de aço, a cachaça e outros bens.

³¹ Ver em: https://ec.europa.eu/food/horizontal-topics/farm-fork-strategy_en. Acesso em: 02 de abril de 2024

Berta Ribeiro (1986) tenta depurar e expurgar tais ideias no seio de uma sociedade (já brasileira) que opera as tecnologias burguesas indo-europeias, e que despreza os saberes, as culturas e os biomas indígenas. Segundo Berta, os povos indígenas, dispersos e desunidos,

Curvaram-se ante a imensa superioridade tecnológica dos possuidores de armas tonitruantes e de instrumentos cortantes, para a guerra e para a paz, que traziam animais de carga e de tração, potentes navios e edificavam sólidas construções (RIBEIRO, 1986, p.11).

Mas vejamos que a cosmovisão indígena do passado ancestral (trazida até nós pela arqueologia, antropologia e paleobotânica) se obscurece diante de concepções que fazem diluir os saberes indígenas num neo-xamanismo oportunista (FERNANDES, 2018) que renega a visão da História de Longa Duração dos povos indígenas e coloca o tempo presente em posição diametralmente oposta ao tempo da história passada.

Dessa forma, o tempo da experiência e o horizonte das expectativas, do qual trata Koselleck (2006; 2020) se dilui na superficialidade dos momentos banais de uma modernidade líquida na qual estamos imersos (BAUMAN, 1999) e que só quer consumir as medicinas indígenas da floresta para tratar seus males espirituais, sem saber das referências socioculturais e ambientais ancestrais dos povos indígenas.

Sobre tais questões, escrevi:

É imperioso notar, portanto, que, aos conhecimentos humanos essenciais que permitem o equilíbrio ecológico da vida indígena, cujo custo social do carbono é zero, ou próximo de zero, se antepõe um sistema de altíssimo custo social do carbono. O qual requer treinamento e capacitação. Ou seria uma domesticação dos indígenas, tipo catequização e conversão do hindu e do chinês e demais discursos referentes ao processo de ocidentalização e de civilização da “alma selvagem”? Essa capacitação estaria baseada na tríade “trabalho-renda-mercado”, e, nos é imposta “alla romana”, através de leis e decretos, desde a antiguidade³². (CESAR, 2022).

Mas, como apreender a cosmovisão dos jesuítas e dos colonizadores do passado e dos jesuítas e neocolonizadores de hoje? Ao analisar os discursos de Berta, condenando os trabalhos catequéticos dos jesuítas nos tempos coloniais, percebo que ela não considera a subjetividade do tempo histórico ou

³² Os trabalhos de Habermas e MacIntyre vão de encontro à compreensão das relações hierárquicas do poder público e do seu intercâmbio com os interesses econômicos. Ambos buscam explicar a gênese da sociedade ocidental moderna, diagnosticando as suas patologias e sugerindo soluções para sua correção.

aquilo que José Honório Rodrigues (1970) definiu como consciência histórica. Berta, assim como Darcy e muitos outros de sua época, estava ligada aos estudos americanistas de Julian Steward e Leslie White (teoria dos sistemas e teoria da Ecologia Cultural).

Roberta L. Carvalho (2011) contesta José Honório Rodrigues quanto à consciência histórica dos jesuítas de 1560. Mas, ela não trata da obra de Anchieta nem de Nóbrega. Ora, para estes religiosos e demais pensadores do século XVI, não existia outra cosmovisão para a concepção de vida na Terra que não fosse utilitarista e mecanicista – trabalhar e produzir bens para os mercados consumidores, satisfazendo as decisões mercantis e sagradas dos seus reis, católicos ou não.

Lembre-mos do que nos escreveu Bauman (1999, p.23):

A libertação é uma bênção ou uma maldição? Uma maldição disfarçada de bênção, ou uma bênção temida como maldição? Tais questões assombraram os pensadores durante a maior parte da era moderna, que punha a “libertação” no topo da agenda da reforma política e a “liberdade” no alto da lista de valores — quando ficou suficientemente claro que a liberdade custava a chegar e os que deveriam dela gozar relutavam em dar-lhe as boas-vindas. Houve dois tipos de resposta. A primeira lançava dúvidas sobre a prontidão do “povo comum” para a liberdade. Como o escritor norte-americano Herbert Sebastian Agar dizia (em *A Time for Greatness*, 1942), “a verdade que torna os homens livres é, na maioria dos casos, a verdade que os homens preferem não ouvir”. A segunda inclinava-se a aceitar que os homens podem não estar inteiramente equivocados quando questionam os benefícios que as liberdades oferecidas podem lhes trazer.

Qual liberdade nos trazem as tecnologias ocidentais? Não será que elas mais nos aprisionam do que libertam? Qual a razão, então, para não retornarmos às tecnologias agroecológicas dos povos indígenas ancestrais? Ora, é a ganância de lucros, de poder e de consumo que nos impede de tentar viver como viviam nossos antepassados. Poucos estudiosos da antropologia e da história conseguem apreender as ideologias dos jesuítas e colonizadores do passado e dos jesuítas e neocolonizadores de hoje, quando se trata de analisar cosmovisões ao longo dos tempos.

E, muito embora Berta (1986) considere que existia guerra entre os povos indígenas sul-americanos, quando da chegada de europeus (que, também, vivam em guerra pela dominação e uso de terras nos quatro cantos do mundo), ela critica as alianças do povo Tupi com os Portugueses, considerando funesta

a aliança de João Ramalho Maldonado com Tibiriça, denominando os filhos de João Ramalho e Bartira de mamelucos ³³. Essas críticas de Berta, Darcy, John Monteiro entre outros, aos jesuítas e bandeirantes são reconhecidas nos meios acadêmicos. Discordo dessas críticas.

Considero que a tradição histórica de muitos antropólogos e historiadores de quererem menosprezar a aliança Tupi com os Portugueses e de exaltar a aliança de Tamoios e Tupinambás com os Franceses, na famigerada Confederação dos Tamoios, coloca em xeque a própria fundação da brasilidade e da sua cristandade. E, apenas assevera os hiatos e polarizações entre discursos de indigenistas e ruralistas. O que deveria promover a reflexão, promove confusão e antipatias. Afinal, muito já se falou sobre tais questões que permeiam as teorias sociológicas, antropológicas e históricas sobre o brasileiro, sobre as suas formas de pensar e de ver o mundo (UHIARA, 2014).

O trabalho de Héléne Clastres (1978) sobre a religiosidade do povo Tupi-Guarani é esclarecedor em muitos aspectos dos trabalhos jesuíticos e das crenças indígenas, muito embora ela faça questionamentos com os quais não concordo, sobre a impossibilidade de o povo Guarani rebuscar suas tradições.

Da mesma forma, é preciso revisitar os estudos sobre o totemismo de Lévi-Strauss (1971), não apenas para não representarmos os outros de forma mais diferente do que eles realmente são, mas para compreendermos que os valores, as tradições e as crenças de um povo indígena são sagrados e devem ser respeitados por cada um de nós.

Outro aspecto importante que desejo frisar diz respeito à dimensão pedagógica da religião católica, bem trabalhado por Queiroz (2009), que cita o trabalho de Danilo Streck (2005, p. 21):

Na tradição cristã, crer e aprender, fé e educação têm uma estreita ligação. O Deus que é garantia e o doador da fé do povo também é o Deus que lhe ensina a caminhar e perseverar nos caminhos da justiça. Jesus, o mestre de Nazaré, vocaciona os discípulos para o seguirem e lhes ensina, em separado ou junto com outros grupos ou multidões, através de palavras e ações, o que significa viver a Boa-Nova. (STRECK, 2005).

³³ A expressão mameluco se refere a mestiços turcos, escravizados, e, tem conotação pejorativa entre os cristãos. No Brasil se refere aos mestiços de brancos com indígenas e serviu para designar, especialmente, os filhos e netos de João Ramalho, considerado pai do Bandeirantismo brasileiro.

Mas, para compreendermos melhor o que nos impede de usar as tecnologias indígenas deveremos considerar, ainda, os trabalhos de José Eisenberg (2000) sobre as missões jesuíticas; os trabalhos de Gadamer (2006) sobre a consciência histórica e os de Roger Scruton (2020) sobre a natureza humana, quando ele afirma:

Essa busca do que é ao mesmo tempo transcendental e pessoal também envolve a ética de poluição e tabu; anima a distinção entre sagrado e profano; e confere sentido às ideias de bem e mal. A suprema benção, o perdão do Redentor, também é uma purificação, uma limpeza do espírito, uma superação da alienação. É isso que vislumbramos e buscamos na oração e naqueles momentos em que nosso espírito se abre para o sublime. Nesses momentos, aceitamos nosso ser como uma dádiva — ele nos foi concedido, e essa outorga é o ato primeiro da criação. E, no encontro com o mal, vemos o oposto dessa dádiva, a força negativa que toma o que foi dado e foca especialmente na pessoa, na alma, o lugar onde a dádiva do ser pode ser mais claramente revelada e entendida, e mais espetacularmente destruída.

Gadamer (2006, p.12) nos afirma que vida (e, portanto, visão de mundo) implica em consciência e reflexividade e que a ciência (aplicação do método) se desenvolve a partir da vida como uma das suas possibilidades. Portanto, as técnicas e as tecnologias derivam de escolhas ou decisões pessoais de pessoas conscientes ou não e dependem do seu grau de conhecimento, nível educacional e formação social. Berta, Darcy e John Monteiro souberam interpretar a *maldade* da sociedade nacional e dos colonizadores contra os povos indígenas, como poucos. Aprendi muito com eles e agradeço imensamente pelos seus ensinamentos.

A minha intenção é mostrar que existe um hiato nas concepções teóricas que acareiam técnicas, tecnologias e tarefas de uso de terras, de conservação (e apropriação) da biodiversidade e de produção de alimentos e de biomassa que precisa ser reconhecido e discutido com outra forma filosófica de entendimento. A superação desse hiato se dará nos campos político, da educação e da mobilização social. E para que isso ocorra não podemos nos prender aos discursos de ódio (SCHÄFER *et al*, 2015) entre ruralistas e ambientalistas (indígenas e indigenistas).

Outro aspecto que é preciso esclarecer diz respeito à metodologia sociológica, que preconiza como método a mudança social (COSTA PINTO, 1961) e a formação da consciência crítica do sujeito (LIBÂNIO, 1978). Com

este ensaio estou propondo uma reflexão para a mudança social e para formação da consciência crítica.

As pautas principais do País – Saúde, Educação, Alimentação/Puericultura, Ciência e Tecnologia, Transporte e Infraestrutura ficam postergadas em detrimento do capital internacional e comércio da fertilidade de nossas terras, nossa água e nosso futuro. As biotecnologias indígenas estão fadadas a círculos muito restritos de discussão e com certeza não serão abordadas no meio dos acadêmicos e dos políticos conservadores ruralistas.

Berta e Darcy já sabiam disso. Darcy (1985, p. 09) fazia um apelo à sociedade brasileira para que se unisse a ele para “definir formas mais justas e adequadas de relações com os índios, capazes de abrir-lhes perspectivas de sobrevivência e um destino melhor”.

Por fim, saliento que as mudanças sociais necessárias para a adoção e difusão das biotecnologias indígenas dependerão de uma visão política mais apurada dos nossos líderes indígenas, acadêmicos e governantes para serem adotadas nos campos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso notar que o progresso tecnológico contínuo e indefinido da Cultura Ocidental, tão desejado pela sociedade pós-moderna, fica a cargo de um estamento burocrático (FAORO, 1978) que, ao mesmo tempo em que nega direitos às classes agrícolas tradicionais (indígenas, camponeses, colonato e trabalhadores sem-terra) de acesso às terras, lhes nega, também, os direitos de manterem vivas as tecnologias ancestrais de seus antepassados indígenas (CESAR, 2022).

Através de decretos e leis, buscam estabelecer posses, domínios e usos para os *sojeiros* e pecuaristas latifundiários, sem favorecer o fracionamento e a justiça social de acesso e uso das terras – Reforma Agrária (CALDART *et al*, 2012; CESAR, 2022).

Tal fato histórico dificulta o fracionamento das posses e dos domínios de terras no Brasil, os módulos rurais fiscais mínimos, que apadrinham os ricos senhores de terras e o ruralismo atávico das elites financeiras, acarretam

danos ambientais, desmatamentos sem critérios e perda de biodiversidade (PUTZ *et al*, 2001).

Os usos das técnicas e tecnologias indígenas ancestrais caminham em sentido contrário ao da sociedade ocidental consumista (MITIDIERO JR. & GOLDFARB, 2021). Para salvar a humanidade do colapso socioambiental e cultural será preciso compreender que não é o neo-xamanismo que vai nos libertar da cegueira espiritual (uma vez que assola os não indígenas e banaliza o uso de técnicas e tecnologias medicinais indígenas). O que nos agrilha são os interesses escusos de uma economia sem sentido cultural que preconiza apenas o dinheiro, as posses das terras e o poder de mando (CESAR, 2022).

Para Souza-Lima (2004), as tradições e os saberes indígenas, bem como suas biotecnologias de usos de terras são menosprezados nas práticas políticas e nas teorias sociais do agronegócio, cujas racionalidades instrumentais estão carregadas de utopias econômico-financeiras que não criam vínculos e nem laços de empatia na construção de ações localizadas e comunitárias; mas são apenas globalizadas e com finalidades de lucro. Como afirmou Cesar (2022):

Os povos indígenas têm sido obrigados pelo Ocidente (Europa e Novecentos) a se aldearem e a cultivarem a agricultura ocidental, sedentária e judaico-cristã, desde então, através de uma “catequese” socioeconômica que lhes propicie entrar na “comunhão nacional” e de serem burgueses produtores e comerciantes de commodities (EISENBERG, 2000; MOREIRA NETO, 2004; CROSBY, 2011).

Essa comunhão nacional reafirma uma relação perversa com a globalização eurocêntrica capitalista, como se pode ver no filme documentário *¿Qué hay tras la cadena de suministro secreta de lujo de Perú?* de Bloomberg no Município de Lucanas no Peru³⁴. O mesmo está ocorrendo no Brasil, com nossas riquezas naturais, a biodiversidade e as tecnologias indígenas.

Concluo, portanto, que na imensa e complexa História do Brasil não existem “mocinhos” e “bandidos”. Todos os atores históricos e sociais lutaram pelo poder de mando e pelas posses e usos das terras (CESAR, 2022). Desejam assenhorear-se das tecnologias que mais lhes convém, quando se trata de sistemas capitalistas.

³⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=INsfhxSVSko>. Acesso em: 02 de abril de 2024

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. “Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI”. **Revista de História**, São Paulo, n. 144, p. 19–71, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18910>. Acesso em: 2 de abril de 2024.

ANDRADE, A. “Entre os “povos degenerados” e a “superioridade técnica”: As atribuições do patrimônio arqueológico. Dossiê História e patrimônio na América Latina: Diálogos críticos”. **Revista de Ciências Humanas**, v. 1, n. 23, janeiro-junho 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/15496>. Acesso em: 02 de abril de 2024

ARAÚJO, F. A. S., ANDRADE, L. P., MOLICA, R. J. R., & ANDRADE, H. M. L. S. “Indicadores de sustentabilidade para sistemas agroflorestais: levantamento de metodologias e indicadores utilizados”. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, 60 (spe), e246191. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/resr/a/tVw6DvpYtbHgMJtgbsHqjS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 02 de abril de 2024

BALÉE, W. **The Culture of Amazonian Forests**. No. 95 of *The New York Botanical Garden, Institute of Economic Botany, New York Botanical Garden*. 1989.

BALÉE, William. **Historical Ecology and the Explanation of Diversity: Amazonian Case Studies**. *Applied Ecology and Human Dimensions in Biological Conservation.*, p. 19-33, 2014.

BAUMAN. Z. **Modernidade Líquida**. Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1999.

BLOCH, M. **Apologia da História ou o ofício do Historiador**. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 2002.

BOIVIN, N. L.; et al. “Ecological consequences of human niche construction: Examining long-term anthropogenic shaping of global species distributions”. In: **Special Features: Perspectives**. V. 113, n. 23, June 7, 2016

CALDART, R. S.; et al. **Dicionário de Educação do Campo**. Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Fiocruz. Expressão Popular, Rio de Janeiro, 2012.

CALMON, P. **História da Casa da Torre**. Livraria José Olímpio Editora. Rio de Janeiro, 1958.

CASTRO, E. V. **A Inconstância da Alma Selvagem**. Cosac & Naify, São Paulo, 2002.

CARVALHO, Roberta L. “História e Retórica nas Narrativas Jesuíticas no Maranhão (Séc. XVII e XVIII)”. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH, São Paulo, julho 2011.

CESAR, J. R. C. **A tríade produto-produtor-propriedade como sistema gerador do perfil regional. Análise da Declaração Anual de Produtor Rural**. UNA Cepederh (Centro Universitário). Belo Horizonte, 1992.

CESAR, J. R. C. “*Tourism in Micro Catchment Basin Areas. A Policy for Minas Gerais State*”. **International Symposium on Environmental Geotechnology and Global Sustainable Development**. UFMG/CEEST/EPA. Belo Horizonte, 2000.

CESAR, J. R. C. **Análise do Desenvolvimento Sustentável do Turismo em Pequenas Comunidades Rurais de Minas Gerais: Estudo de caso do "Saco da Vida"**. Dissertação de Mestrado. Centro Universitário UNA, Belo Horizonte, 2010.

CESAR, J. R. C. “Vida de Índio. Ou “de como viver” diante das ameaças à cultura nacional”. Imprensa Oficial. Belo Horizonte, **Revista da Academia Mineira de Letras**. v. 73, ano 95, p. 89-92, 2015.

CESAR, J. R. C.; MAURICIO, R M. A Revolução da Biomassa. Artigo Sessão Opinião, **Jornal Estado de Minas**, 2015.

CESAR, J. R. C, MARTINS, B; SERPA, C e RESENDE, M A. ““Nunca vi ninguém comer bolinho de minério, nem croquete de petróleo”. A gestão salutogênica dos complexos biotecnológicos para conservação da Biodiversidade”. Estudo de Caso do Campo das Vertentes/MG. **Anais do 1º. CONBIV, Congresso Brasileiro de Biodiversidade Virtual**, 2021.

CESAR, J. R. C. **Os usos ecológicos das terras, a Terra Preta do Índio e outras biotecnologias disruptivas dos Índios para os Brancos**. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Biodiversidade e Sustentabilidade, Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais e Conservação, 2022.

CLASTRES, H. **Terra sem Mal**. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1978.

CLEMENT, C. R.; MCCANN, J. M.; SMITH, N. J. H. “*Agrobiodiversity in Amazônia and its Relationship with Dark Earths*”. In: **Amazonian Dark Earths – Origin, Properties, and Management**. Kluwer Academic Publ., Dordrecht. p. 159-178, 2003.

COSTA PINTO, L. A. “Sociologia e Mudança Social”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. FACE/UFMG, v.1, n. 1. Belo Horizonte, 1961.

CROSBY, A. W. **Imperialismo Ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900**. Companhia das Letras, São Paulo, 2011.

CRUTZEN, P. J., STOERMER, E F. **The Anthropocene**. 2000. *Editors the Future of Nature. Documents of Global Change*. Yale University Press, 2013.

DESCOLA, P. “Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos”. In: **Ecologia e Cosmologia**, ed. São Paulo, p. 149-163, 2000.

DESCOLA, P. “Além de natureza e cultura”. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7- 33, jan./jun, 2015.

EISENBERG, J. **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno – Encontros Culturais, Aventuras Teóricas**. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2000.

ERICKSON, C. L. **Historical Ecology and Future Explorations. Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management**. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands, p. 455-500, 2003.

FAORO, R. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. Editora Globo. v. I. Porto Alegre, 1976.

FAUSTO, C.; NEVES, E. G. “Timeless Gardens: Deep Indigenous History and the making of biodiversity in the Amazon”. In: SANZ, Nuria. **Exploring Frameworks for Tropical Forest Conservation. Integrating Natural and Cultural Diversity for Sustainability, a Global Perspective**. UNESCO/INECOL. Mexico City, 2018.

FEARNSIDE, P. M. “Greenhouse gases from deforestation in Brazilian Amazonia: Net committed emissions”. **Climatic Change**, v. 35, p. 321-360, 1990. Disponível em:
<https://link.springer.com/article/10.1023/A:1005336724350>. Acesso em: 02 de abril de 2024

FEARNSIDE, P. M. “Soybean cultivation as a threat to the environment in Brazil”. Department of Ecology”, INPA, **Environmental Conservation**, v. 28, n. 1, March 2001, pp. 23 – 38, Manaus, 2001.

FEARNSIDE, P. M. “The roles and movements of actors in the deforestation of Brazilian Amazonia”. **Ecology Society**, v.13, n. 1 - 23, 2008. Disponível em:
<http://www.ecologyandsociety.org/vol13/iss1/art23/>. Acesso em: 02 de abril de 2024

FERNANDES, A. T. “The social and environmental impacts of industrial agriculture in the Legal Amazon.” **Anais XIV Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto**, 25-30 abril 2009, INPE, p. 159-165. Natal, 2019.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. **1492 O ano em que o mundo começou**. Companhia das Letras, São Paulo, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica** (Org. Pierre Fruchon). Editora FGV, Rio de Janeiro, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **Truth and Method**. Continuum. London, 2004. Disponível em:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6365045/mod_resource/content/1/Gadamer%2C%20H-G%20-

%20Truth%20and%20Method%2C%202d%20edn.%20%28Continuum%2C%202004%29.pdf. Acesso em: 02 de abril de 2024

GAZTAMBIDE-FERNÁNDEZ, R. A. Descolonização e Pedagogia da Solidariedade. **Revista Teias**, v. 20, n. 59, out/dez 2019.

HECKENBERGER, M. J. ***War and Peace in the Shadow of Empire: Sociopolitical change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia***, PhD Thesis at University of Pittsburgh. (Cópia fornecida pelo autor) 1996.

HECKENBERGER, M. **Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée***. Os Povos do alto Xingu: História e cultura. Editora UFRJ, 2001, p. 21-62, Rio de Janeiro 2001.

HECKENBERGER, M. J. ***The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon***. Routledge. New York, 2005.

HECKENBERGER, M. J. ***"The Fractal Forest: An Archaeology of Body and Built Environment in the Amazon"***. ***Global Environment's inaugural conference on the Social Life of Forests***, held May 30-31, University of Chicago, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=FT3qp1egHDU>. Acesso em 02 de abril de 2024

KALIKOW, Theodora J. ***Konrad Lorenz on human degeneration and social decline: a chronic preoccupation***. Animal Behaviour 164 (2020) 267-272. The Association for the Study of Animal Behaviour. Published by Elsevier Ltd. 2020

KOSELLECK, R. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, R. **Histórias de conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social**. Contraponto Editora, Rio de Janeiro, 2020.

LEVI-STRAUSS, C. **Totemismo hoje**. Editora Vozes, Petrópolis, 1975.

LIBÂNIO, J. B. **Formação da Consciência Crítica**. Ed. Vozes, Petrópolis, 1978.

LIMA, J. **Anchieta**. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1934.

LUTZENBERGER, J. A. "O absurdo da Agricultura". **Revista Estudos Avançados**, 15, IEA/USP, 2001.

MADRE DE DEUS, F. G. **Memórias para a História da Capitania de São Vicente**. Livraria Itatiaia Editora, Belo Horizonte, 1975.

MAGALHÃES, M. P.; *et al.* "O Holoceno inferior e a antropogênese amazônica na longa história indígena da Amazônia oriental (Carajás, Pará, Brasil)". **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 14, n. 2, p. 291-325. Belém, 2019.

MANN, C. C. **1491 - New Revelations of the Americas Before Columbus**. Vintage Books, New York, 2011.

MÉSZÁROS, I. **O poder da ideologia**. Editora Boitempo, São Paulo, 2004.

MÉSZÁROS, I. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. Ed. Boitempo, São Paulo, 2011.

MITIDIERO JUNIOR, M. A.; GOLDFARB, Y. **O Agro não é Tech, o Agro não é pop e muito menos tudo**. Edição ABRA e Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) Brasil. São Paulo, 2021.

MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo**. Companhia das Letras, São Paulo, 1994.

NEVES, E. G. **Sob os Tempos do Equinócio: Oito Mil Anos de História na Amazônia Central (6.500 AC – 1.500 DC)**. Tese de Livre Docência. MAE/USP, 2012.

NICHOLLS, C. I., ALTIERI, M. A., DEZANET, A., LANA, M., FEISTAUER, D., & OURIQUES, M. “A rapid, farmer-friendly agro ecological method to estimate soil quality and crop health in vineyard systems”. *Biodynamics*, 250, p. 33-40. 2004.

NOELLI, F. S.; FERREIRA, L. M. “A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira”. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.14, n.4, p.1239-1264, set.-dez. 2007.

OTTO, R. “A Besta Árida: Uma Perspectiva Antineolítica entre os Awá-Gajá, Tupi no Maranhão”. **Revista Teoria & Sociedade**, n. 24-2, julho-dezembro, 2016.

PEREIRA, F. I.; MESQUIDA, P. “Uma abordagem gramsciana da práxis dos jesuítas como intelectuais no Brasil colonial”. **Acta Scientiarum. Maringá**, v. 39, suppl., p. 497-503, 2017.

PEREZ, D. O. “Política, Religión y Medicina em Kant: El conflicto de las proposiciones. Cinta de Moebio”, **Revista de Epistemología de Ciencias Sociales**, Santiago do Chile, v. 28, p 91-103, 2007.

PIGNATI, W. A.; *et al.* **Desastres sócio-sanitário-ambientais do Agronegócio e Resistências Agroecológicas no Brasil**. Editora Expressão Popular, São Paulo, 2021.

PITTA, F. T.; MENDONÇA, M. L.; STEFANO, D. Desmatamento, grilagem de terras e financeirização: Impactos da expansão do monocultivo da soja no Brasil. **Rede Social de Justiça e Direitos Humanos**, 2022.

POSEY, D. A. **Interpreting and applying the “Reality” of Indigenous Concepts: what is necessary to learn from the natives? Conservation of**

Neotropical Forests: working from traditional resource use. New York, Columbia University Press, p. 21-34, 1992.

PUTZ F.E. *et al.* “Tropical Forest Management and Conservation of Biodiversity: An Overview”. **Conservation Biology**. v. 15, n. 1, p. 7-20, 2001

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas”. **CLACSO/UNESCO**. Buenos Aires, 2000.

RAJÃO, R. *et al.* “O risco das falsas controvérsias científicas para as políticas ambientais brasileiras”. **Revista Sociedade e Estado** – v. 37, n. 1, janeiro/abril 2022.

RANGEL, T. L. V. “Racismo ambiental às comunidades quilombolas”. **RIDH**. Bauru, v. 4, n. 2, p. 129-141, jul./dez., 2016 (7)

RESENDE, J. C. **História de Lagoa Dourada, Minas Gerais**. Edição do autor. Lagoa Dourada, MG, 1978.

RIBEIRO, B. G. “O Mapa Etno-Histórico de Kurt Nimuendaju. Separata do Volume XXV da Revista de Antropologia. Universidade de São Paulo”. São Paulo, Revista **De Antropologia**, v.25, p. 175-181, 1982.

RIBEIRO, D. “Um ministro agride os índios”. **Revista Ensaios de Opinião**, v. 9, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978.

RIBEIRO, D. **Os índios e a Civilização**. Ed. Vozes/Círculo do Livro. São Paulo, 1985

RIBEIRO, D. **Os Brasileiros**. Livro I – Teoria do Brasil. 12ª Edição, Ed. Vozes, Petrópolis, 1993.

RODRIGUES, J. H. **Teoria da História do Brasil (Introdução Metodológica)**. Cia Editora Nacional/MEC, São Paulo, 1978.

RODRIGUES, C. L. **A Tecnologia no Agronegócio**. FEMA: Fundação Educacional do Município de Assis, 2013. Disponível em: <https://cepein.femanet.com.br/Bdigital/arqTccs/1011260661.pdf>. Acesso em: 02 de abril de 2024

SACHS, I. **Stratégies de L'Écodéveloppement**. Éditions Économie et Humanisme. Les Éditions Ouvrières. Paris, 1980. Disponível em: <http://excerpts.numilog.com/books/9782708220492.pdf>. Acesso em: 02 de abril de 2024

SACHS, I. **Caminhos para o Desenvolvimento Sustentável**. Ed. Garamond. Rio de Janeiro, 2002.

SAHLINS, M. **Stone Age Economics**. Aldine Ed. Chicago, 1972.

SANCHEZ-MASI, L. *The uncertain future of Latin America*. Academia Letters, Article 1258, 2021

SCARANO, F. “Futuro além da paisagem”. In: FREITAS, L. E.; COUTINHO, B. H.. *O futuro além da paisagem. The future beyond the landscape*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio e Conservação Internacional Brasil, 2021.

SCHMIDT, M. J. “Amazonian Dark Earths: pathways to sustainable development in tropical rainforests?”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, v. 8, n. 1, p. 11-38. Belém, 2013.

SCRUTON, R. *Sobre a Natureza Humana*. Editora Record, Rio de Janeiro, 2020.

SILVA, J. G. *O que é Questão Agrária*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1983.

SODRÉ, N. W. *Síntese de História da Cultura Brasileira*. 13ª Edição. DIFEL Editora, São Paulo, 1985.

SOUZA LIMA, J. E. “Economia ambiental, ecológica e marxista *versus* recursos naturais”. *Rev. FAE*, Curitiba, v.7, n.1, p.119-127, jan./jun. 2004

SPIX, J. B.; MARTIUS, C. F. P. *Viagem pelo Brasil*. Edições Melhoramentos, São Paulo, 1976.

STRASSBURG B.B.N. *et al.* “*When enough should be enough: Improving the use of current agricultural lands could meet production demands and spare natural habitats in Brazil*”. *Global Environmental Change*, v. 28, p. 84-97, september 2014

TARDIN, J. M. “*Cultura Camponesa*”. In: COLDART *et al.* *Dicionário da Educação do Campo*. Expressão Popular, Rio de Janeiro, 2012.

TEIXEIRA, W. G. “O manejo do solo pelas populações pré-colombianas na Amazônia Brasileira: vestígios deixados nas Terras Pretas de Índio e Terras Mulatas”. *Simpósio de Agroecologia*, p. 1-15. Manaus, 2007.

UIHARA, E. *Ensaio de José Honório Rodrigues: em busca de uma historiografia brasileira*. Franca: [s.n.], Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. 2014

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica. Vol. I*. Edições Loyola, São Paulo, 1991.

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica. Vol. II*. Edições Loyola. São Paulo, 1992.

VAZ, H. C. L. *Ontologia e História*. Edições Loyola. São Paulo, 2001.

WALD, A. O Brasil e a Tecnologia. **Digesto Econômico. Associação Comercial de São Paulo**, n. 200, março – abril, 1968.

YARZA, I. *Immagini dell'Uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*. Armando Editore, Roma, 1997.

Bianca Luiza Freire de Castro França¹; Renata Cesar de Oliveira²

¹ Historiadora. Doutora em História, Política e Bens Culturais (PPHPBC/FGV); Mestre em Preservação de Acervos de Ciência e Tecnologia (PPACT/MAST); Especialista em Sociologia (UCAM); Especialista em Docência com Ênfase na Educação básica (IFMG/Arcos);

² Historiadora. Doutoranda em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia – PPGHCTE/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RESUMO:

Este artigo, agora ampliado e revisto, relaciona de modo transdisciplinar alguns dos principais conceitos de natureza utilizados por Alexander von Humboldt, Charles Darwin, com aquele que se concebeu em *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Relacionamos o tema às nossas pesquisas de doutorado e escrita de tese.

Palavras-chave: Conceitos de Natureza; Queda do Céu; Davi Kopenawa; Tecnologia Indígena.

INTRODUÇÃO

Este artigo em coautoria, agora ampliado e revisto, apresentado originalmente no Congresso *Scientiarum Historia* 16, do Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia-UFRJ, 2023³⁵ visa relacionar Etimologia, Filosofia, Antropologia e História; portanto, de modo transdisciplinar, os principais conceitos de natureza encontrados no pai da Biogeografia, Alexander von Humboldt (1769-1859), Charles Darwin (1809-1882) com aquele que se concebeu em *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*, livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2010) e que foi tema daquele congresso. Os debates sobre tais conceitos estão baseados, principalmente, nas contribuições de evento da Superintendência de Divulgação Científica (Super Ciência), do Fórum de Ciência e Cultura, da

³⁵ Ver: FRANÇA, Bianca Luiza Freire de Castro e OLIVEIRA, Renata Cesar de, 2023.

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em agosto de 2022 e que resultou em duas publicações, organizadas por Christine Ruta e Mariana Contins, a saber: a) *Concepções de Natureza: em Humboldt, Darwin e Lévi-Strauss* e b) *Concepções de Natureza: Debates Contemporâneos*, ambas de 2023. A parte que versa sobre o conceito de natureza foi elaborada pela doutoranda Renata Cesar de Oliveira e aquela acerca da *Queda do Céu*, pela Doutora Bianca França.

ACERCA DO CONCEITO DE NATUREZA

Segundo o Dicionário Aurélio, natureza vem do Latim *natura* e pode ter doze significados, a saber: a) todos os seres que constituem o universo; b) força ativa que estabeleceu e conserva a ordem natural de tudo que existe; c) temperamento ou caráter; d) espécie ou qualidade; e) condição do homem antes da civilização; f) partes genitais do homem ou da mulher; g) *Filos.* essência; h) *Filos.* o mundo visível em oposição às ideias, sentimentos e emoções; i) *Filos.* Conjunto do que se produz no universo, independentemente da intervenção refletida ou humana e j) *Bras. Pop.* terra natal. Ainda se acrescenta mais dois significados a partir de “natureza humana”, a saber: k) *Antrop.* conjunto de características físicas, orgânicas, mentais, psicológicas, afetivas, e que, nos seres humanos são supostamente comuns a toda a espécie e, invariáveis, isto é, independentes da influência das sociedade ou culturas específicas em que nascem ou se desenvolvem e l) *Filos.* conjunto das qualidades percebidas como idênticas, imutáveis e comuns a todos os seres humanos e que seria suficiente para caracterizá-los como tal (FERREIRA, 1999, p. 1394).

Dentre 76 línguas primárias, faladas por sete bilhões de pessoas, se encontram 20 morfemas inclusos em palavras próprias para natureza e que são de quatro tipos: a) línguas que possuem palavras próprias para natureza; b) as que emprestam de outro idioma; c) as sem equivalentes e d) aquelas em que natureza significa mundo (SCARANO *et al.*, 2023, p. 13). Podem significar, assim, desde processos comuns a seres humanos e não humanos (nascimento, mortes, reprodução, caráter), ao todo (mundo, unidade ordem). Tais autores também apontam existir natureza significando mundo em doze

fonemas (Idem, Ibidem). Estudos linguísticos agruparam o tema em três blocos: a) línguas nas quais natureza tem dimensão espiritual, sagrada; b) aquelas nas quais humanos são vistos como parte integral da natureza e c) aquelas que tratam humanos e natureza como distintos; contudo, afirmam que este último caso é o mais raro (Idem, Ibidem).

Historicamente, natureza, ao final do século XIII, referia-se aos poderes restauradores do corpo, processos corporais, poderes de crescimento, ser, vida, essência, curso das coisas, constituição, qualidade, nascimento. Já em meados do século XIV, o significado se associava às forças ou processos do mundo material, àquilo que produz coisas vivas e mantém a ordem, também de hereditariedade, nascimento. Encontram-se, por exemplo, referências à “natureza personificada” ou “mãe natureza”.

Alexander von Humboldt (1769-1859), naturalista alemão que viveu a transição entre os séculos XVIII e XIX, foi um polímata. Estudou História, Política, Economia, Idiomas, Matemática, obteve algum treinamento em Engenharia e se encantou pela Botânica, Mineralogia, Geologia, entre outras. Queria explorar cientificamente o mundo; teve acesso aos círculos oficiais graças às suas condições financeiras familiares e obteve permissão do governo espanhol para visitar suas colônias nas Américas. Contudo, financiou com recursos próprios sua expedição ao redor do mundo, por cinco anos (1799-1804), percorrendo cerca de 10 mil Km. Ao voltar para a Europa, com muita informação e coleção de plantas, medições geomagnéticas, dados estatísticos, Humboldt iniciou sua escrita de *Cosmos*, obra de cinco volumes que fornece relato da estrutura do universo conhecido até então, e o prazer estético do cientista em suas descobertas. Humboldt fundou assim a Biogeografia, ciência que estuda a distribuição das espécies e foi o primeiro a sugerir a hipótese de mudança climática pela ação antrópica, tema crucial hoje.

Ele influenciou a forma como hoje concebemos a natureza graças aos seus estudos e viagens. Um dos títulos de seus livros é *Visões da Natureza*, no qual Silva destaca

(...) há mais de uma maneira de olhar a natureza: a hidráulica do sistema do Orinoco é importante, mas também os arco-íris que brincam em suas cataratas enevoadas, as comunidades humanas que se reúnem em suas margens, o emaranhado de plantas que formam suas paredes impenetráveis, os animais cujo clamor desperta os viajantes à noite, os próprios viajantes,

que testemunham e registram, e tentam, através da poesia, da arte e da ciência, localizar o lugar humano na grande trama do cosmo (SILVA, 2023, p. 29).

Sugere assim que a visão da natureza não é uma construção coletiva humana. Para entendê-la se deve observar cientificamente os detalhes pois a experiência coletiva cria impressões (representações, quadros, visões da natureza), que alteram a escala. Humboldt se destaca como um desbravador, um divulgador do conhecimento científico em suas publicações e palestras sobre as visões de mundo. Aborda a natureza nos apresentando como era interconectada e na qual a ligação entre causas e efeitos ainda era pouco explorada e poderia ser descoberta com medições precisas e criatividade; medir e representar. Alerta para o efeito antrópico na natureza, como por exemplo, que sistemas de irrigação poderiam causar salinização; que o desmatamento alteraria o clima, o curso dos rios, entre outros (SILVA, 2023, p. 31). Ele também enaltece a interpretação da natureza por alguns povos das Américas antes da colonização e a pujança cultural, tendo influenciado muitos cientistas, inclusive Charles Darwin, que abordamos a seguir.

Charles Darwin (1809-1882), naturalista inglês de família de intelectuais, estudou Matemática, Filosofia, Medicina, Teologia mas quando descobriu a História Natural, decidiu viajar a bordo do navio *HMS Beagle* por cinco anos ao redor do planeta, passando pelo Brasil. Coletou espécimes de animais e plantas; fez inúmeros apontamentos de observação acurada e estudos geológicos. Desenvolveu, paralelamente aos estudos de Alfred Russel Wallace (1823-1913), a Teoria da Evolução, que influenciou o modo como se pensava o mundo. A origem das espécies por meio da seleção natural ou preservação das raças favorecidas na luta pela vida (1859) foi e até hoje é um *best-seller*. Nesta obra, retira o homem de sua posição de destaque na natureza; demonstra que as espécies se transformavam ao longo do tempo e concebe a Teoria da Evolução, válida cientificamente, até os dias atuais.

Para Gonçalves (2023), há três fases na abordagem da natureza em Darwin, a saber: a) durante sua formação em Edimburgo (1825-1827) e Cambridge (1827-1831), quando frequentou cursos de medicina e teologia, respectivamente; b) durante sua viagem ao redor do mundo no HMS Beagle

(1831-1836) e c) após viagem (1837-1882), quando viveu isolado em sua casa de campo.

Sua primeira introdução ao conceito de natureza foi durante as aulas de Teologia Natural, que considerava as perfeições da natureza como provas da existência da divindade. Depois, se encantou com os escritos de Humboldt, a exuberância das florestas e a grande biodiversidade do Brasil. Darwin escreveu em seus diários, segundo Gonçalves (2023, p. 47), “(...) delícia, no entanto, é termo insuficiente para dar conta das emoções sentidas por um naturalista que, pela primeira vez, se viu a sós com a natureza no seio de uma floresta brasileira”. Darwin foi um adepto do conceito de escala da natureza de Platão (seres superiores e inferiores) e muitas vezes o utilizou, comparativamente, mesmo tendo sua teoria, posteriormente, desconstruído tal ideia, já indicando sua mobilidade de pensamento, que levaria à adaptabilidade como característica fundamental da Teoria da Evolução. Durante a viagem; portanto, Darwin ainda tem uma concepção criacionista da natureza. Já no livro *Origem das Espécies*, a palavra natureza aparece uma centena de vezes com significados que vão de oposição ao ambiente doméstico, oposição à domesticação de animais e plantas; como agente passivo, aparece sempre com maiúsculo (Natureza), também destacou que nenhum ser vivo é igual ao outro (variação intraespecífica).

A concepção de uma natureza em lenta transformação é revolucionária para a época; também cita a complexidade e a sofisticação das relações entre as espécies, em nichos ecológicos; a natureza é também para ele extremamente econômica, não desperdiça energia; a disputa por recursos é fundamental para entendermos sua teoria e tese. Este *insight* veio da teoria malthusiana, que previa um crescimento geométrico da população confrontado a um aritmético dos recursos. Darwin aplicou isso à natureza. Nem sempre, contudo, as relações são só de disputas e sim de cooperação, destacou ele. Portanto, natureza para Darwin estava viva e em constante transformação (GONÇALVES, 2023, p. 57). A Teoria da Evolução desestrutura a ideia do homem como centro do universo, rompe com ideias religiosas da criação dos seres, com o essencialismo de Platão (de que todas as formas têm atributos especiais e são responsáveis por sua identidade). A origem do ser humano já não vem de Deus e sim de longas e lentas transformações, assim como outros

seres. O homem já não pode ser descrito como imagem e semelhança de Deus, o que é uma quebra e tanto de paradigma.

O francês Claude Lévi-Strauss (1908- 2009) foi fundamental para a renovação da História da Antropologia Cultural ou Social, no século XX, por meio da conceituação e relação entre parentesco e mitologia, sociedade primitivas e pensamento selvagem. No século XIX, a Antropologia Evolucionista apontava para a oposição entre natureza e cultura, das primitivas às mais evoluídas. E se o significado das palavras são seus usos cotidianos, a diferença entre as sociedades deveria ser uma questão de evolução; contudo, nas ciências humanas este termo tem outro sentido valorativo, ou seja, assumia-se que a evolução da humanidade tinha um sentido determinado, o progresso e que ela evoluiria, numa perspectiva otimista, da sua condição natural para cultural. A natural antecederia a cultural e essa última teria mais valor. Natureza era percebida ontologicamente como invariável, única, situada; enquanto cultura significava amplo, fluido, variável, instável, fruto das ações e pensamentos humanos. Daí nasce a oposição natureza/cultura e o modelo evolucionista, estratificado em forma piramidal do biológico ou natural, ao psicológico, depois ao social e, por fim, ao cultural. Tal modelo de Antropologia Evolucionista permeia o século XX, as antropologias difusionistas, funcionalista e social-estruturalistas; só a partir da segunda metade do século XX, sofrem uma problematização via Clifford Geertz, Marshall Sahlins e Claude Lévi-Strauss. Nesses modelos antigos, há distinção ontológica entre natureza e cultura e o problema está na questão de que as fronteiras entre esses domínios não apresentam limites ontológicos definidos e sim elaborações históricas, nas quais natureza foi sendo representada como universo submetido e objeto de investigação humana. Onde termina uma e começa outra?

O conceito de natureza é, portanto, polissêmico, fruto de transformações, dinamismos e diversidade. E hoje, como percebemos a natureza? Segundo Latour citado por Scarano *et al.* (2023), numa visão moderna e hegemônica, natureza tem significado de não humano, do outro e, de modo estrito, outras espécies. Retomando a Grécia, dos pré-socráticos até Aristóteles, a palavra natureza significou: a) crescimento ou surgimento da vida; b) origem ou nascimento; c) natureza interior; d) substrato material do mundo e) a soma de todos os seres que se autorregeneram e neste caso,

variou entre ser e se tornar, assim como entre essência e matéria, entre 640 e 320 A.C.

Segundo Scarano *et al.* (2023) citando Martin Heidegger (1889-1976), a metafísica ocidental degenerou o esquecimento, isto é, um “esquecer de ser”, esquecer da nossa própria natureza e também da natureza como um todo (SCARANO, 2023, p. 14-16). Scarano *et al.* (2023) cita Sócrates: “para compreender a natureza humana é necessário compreender a natureza como um todo” e também Hannah Arendt (1906-1975), para a qual tal esquecimento do ser talvez esteja relacionado como dupla alienação, da Terra e do mundo, ou seja, o que trouxe a humanidade ao Antropoceno. Já Mircea Eliade (1907-1986) aponta para a dessacralização da natureza, a percebendo como obstáculo ou *commodity* (1957). Destaca um processo reducionista da ciência moderna que marginalizou eventos e autores holísticos, como a *autopoiesis* de Maturana e Varela (1984), a teoria de Gaia, de capacidade autorregulatória da vida, interdependência e interconectividade entre seres vivos e inertes na Terra, de Lovelock e Margulis. Latour (2018), em sua política de Gaia, aponta para uma teoria e uma metáfora para a vida como unidade e todo; contudo, “sugere uma capitulação diante do pensamento hegemônico, para o qual natureza é o não humano” (SCARANO *et al.*, 2023, p. 16-17).

Ainda segundo Scarano *et al.*, a maioria dos habitantes das grandes cidades brasileiras utilizam natureza para se referir ao não humano, mas, na Rocinha, a descrevem ligadas às experiências religiosas, espirituais e emocionais, chegando a perceberem como força, recreação e restauração de energias e cura. Isso contrasta com a realidade dos moradores locais, pois a comunidade vive em risco climático, degradação ambiental e violência. Já os povos indígenas e culturas ameríndias nem precisam de vocábulo para tanto pois se percebem e agem em integração da espécie com o mundo.

Na contemporaneidade, vimos que o conceito de desenvolvimento passou a acrescentar o adjetivo sustentável, como os “17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas até 2030”, o que para Scarano *et al.* (2032) é um remendo à crise tardia do Capitalismo, uma vez que propõe conservar a natureza e, ao mesmo tempo, a trata como *commodity* (SCARANO, 2023, p. 21). Visões alternativas têm vindo do Sul Global, como o *buen vivir* dos países andinos; o *ubuntu* de países da África,

nos quais a humanidade é percebida como integrada à natureza. Há também novas teorias do Norte Global como o decrescimento, o Ecosocialismo; visões pós desenvolvimentistas pouco pragmáticas como o da felicidade nacional bruta. No Brasil, temos a visão Guarani, na qual território é lugar de ser e natureza é vida em plenitude; a das tradições Huni Kuin, Ashaninka e Yanomami, nas quais há conhecimentos não humanos, das plantas mestras ou dos companheiros animais, como apontou Kopenawa e Albert (2010).

Podemos citar também como alternativas contemporâneas o Ecofeminismo, que emerge das relações entre natureza e o feminino, ao longo do tempo, de Isabelle Strangers (2018). A relação da mulher com a natureza se fortalece a partir de uma visão de cuidado e de generosidade com os seres *versus* a violência experimentada historicamente e realizada em sua maioria pelo patriarcado. O Ecofeminismo inclui ativismos pela paz e contra qualquer tipo de violência. A autora relembra a caça às bruxas durante o Renascimento, ação contra o conhecimento feminino, visto como ameaça às instituições patriarcais ocidentais, incluindo Igreja e academia, paralela à idade da razão. As exceções foram pensamentos cristãos medievais de Santo Agostinho (354-430). Francisco de Assis (1181-1226) e Tomás de Aquino (1225-1274).

Para Strangers, reativar a cultura ancestral da bruxaria pode ser um motivador de imaginação e aprendizado e para Simone de Beauvoir, em *Segundo Sexo*, escrever a história das mulheres sob sua ótica é dar-lhes espaço para se tornar o que se é no mundo, ter referência, participar do mundo trazendo sua natureza singular. Ser mulher é um processo muito mais complexo e incluso no “ser” da espécie humana.

Bonaventure Soh Bejeng Ndikung (1977 -), nascido em Camarões, figura proeminente na cena da arte contemporânea global, tem combinado a construção institucional como prática, práxis curatoriais com ênfase na performatividade, artes sonoras, instalativas e visuais, teoria crítica e discurso com formação acadêmica em biotecnologia médica e biofísica. O compromisso de Ndikung é com a composição arte-ciência, juntamente com sua visão inovadora e transdisciplinar, que culminou em sua nomeação como diretor e curador geral do *Haus der Kulturen der Welt* (HKW), de Berlim, em 2023, após ter atuado como diretor fundador do SAVVY *Contemporary* e professor na *Weißensee Academy of Art Berlin*. Ele será também o curador da 36ª Bienal de

Arte de São Paulo, programada para o segundo semestre de 2025. Seu projeto curatorial será apresentado no segundo semestre de 2024, junto à composição de sua equipe curatorial e deverá integrar o conceito de pidginização como método curatorial ainda sem tradução para o Português. Pidgin (conhecido anteriormente como Gaim) é um mensageiro instantâneo de código aberto, multiplataforma que suporta vários protocolos de comunicação instantânea. Pode significar tanto um programa livre disponível sob a licença GNU - *General Public License*, como também línguas simplificadas que surgem da comunicação entre grupos linguísticos distintos, muitas vezes em contextos de colonização, comércio ou migração. Geralmente, o Pidgin é uma combinação de vocabulário e estruturas gramaticais de diferentes idiomas, sendo utilizado como meio de comunicação básico e funcional entre os falantes de línguas diferentes. Com o tempo, pode evoluir para uma língua crioula, mais complexa e com gramática própria, tornando-se o idioma principal de um grupo de falantes. Portanto, ao agregar os dois significados de pidginização, temos alta tecnologia e multiplataforma com formas de comunicação instantâneas e abertas entre diferentes povos, legando uma abordagem em arte-ciência-tecnologia-comunicabilidade-diferenças (SEBBA, 1997).

Para ilustrar, cita-se o exemplo do nosso trabalho de pesquisa acerca da naturalista, artista e escritora inglesa Marianne North (1830-1890) que viajou ao longo de 13 anos para 18 países fora da Europa a fim de pintar paisagens. Seu acervo de 832 telas a óleo, foram doadas para o *Royal Botanical Gardens*, em Kew, Londres, Inglaterra e se tornou a Galeria Marianne North, única a ter uma só artista em coleção permanente e que tem amostra de madeira de todos os países aos quais, sugestão dada à ela por Charles Darwin. As telas de Marianne não isolavam as espécies, ou seja, não era uma pintura que dividia caule, flores, frutos, raízes como a ilustração botânica e sim a flora como um todo, incluindo aí polinizadores e às vezes, humanos; contudo, o protagonismo é da natureza, que surge exótica, convidativa, plural, diversa, às vezes perigosa, outras vezes romantizada. Neste caso, Marianne buscava seu lugar no mundo, ser mulher no mundo, com toda a liberdade que se podia conceber e utilizou a natureza, a exuberância desta para também denunciar casos de violência, como queimadas e destruição em Petrópolis, no Brasil, em sua viagem entre 1872-1873. Ressaltou o conhecimento de um mateiro (saber

popular) como sendo o melhor que havia tido contato, mesmo tendo se encontrado com o Imperador Dom Pedro II, de quem ficou amiga, mas que comentou nos diários acerca de seu estilo enciclopédico. Ela via a natureza como somatório entre as visões da biogeografia de Humboldt e da teoria da evolução de Charles Darwin, mas a concebia esteticamente, como arte. Daí nossa hipótese de que seu maior legado tenha sido o de uma mediadora entre sistemas de conhecimentos, acrescentando uma pitada de Feminismo. Arte-ciência de mãos dadas concebendo a natureza (OLIVEIRA, 2020, 2021, 2023).

A QUEDA DO CÉU: PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI

*Quando a Amazônia sucumbir à devastação desenfreada e
o último xamã morrer, o céu cairá sobre todos
e será o fim do mundo.*

Bruce Albert e Davi Kopenawa, *A Queda do Céu*

A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami é um livro organizado pelo antropólogo francês, nascido no Marrocos, em 1952, Bruce Albert. O antropólogo é doutor em Antropologia pela *University de Paris X-Nanterre* e pesquisador sênior do *Institut de Recherche pour le Développement*. Começou a trabalhar com os indígenas Yanomami no Brasil, em 1975. Albert participou, em 1978, da fundação da ONG Comissão Pró-Yanomami, em que conduziu com Davi Kopenawa, Claudia Andujar e Carlo Zacchini uma campanha nacional e internacional até obter, em 1992, a homologação da Terra Indígena Yanomami, à qual viajou quase anualmente por mais de quarenta anos.

O livro publicado pela primeira vez em 2010, na França, pela coleção *Terre Humaine*, e em 2015, no Brasil, pela Companhia das Letras, com tradução de Beatriz Perrone-Moisés e prefácio de Eduardo Viveiros de Castro, nasce como um testemunho da cultura do povo Yanomami a partir dos relatos recolhidos por Bruce Albert, em língua nativa, do xamã Yanomami Davi Kopenawa. Trata-se da biografia do líder e ativista indígena, desde sua iniciação religiosa até alcançar o ápice como líder Yanomami, e suas reflexões sobre o contato entre não indígenas e o povo Yanomami na década de 1960. Nele, Kopenawa relata por meio de suas experiências pessoais a interferência

de garimpeiros, estradeiros e missionários com a chegada de epidemias, violência e destruição, o desrespeito com sua cultura e a invasão e exploração do território Yanomami e seus recursos naturais. O livro carrega consigo uma memória das tragédias que atingiram e atingem a Amazônia desde a década 1960, com os projetos de expansão nacional, fortalecidos à época da ditadura civil-militar brasileira (1964-1985), que causaram e causam devastação social e ambiental atingindo indígenas, mas também a sociedade de forma geral, como um alerta para a atual condição humana à luz de uma análise minuciosa de uma visão de mundo ocidental em contato com alteridades radicais, como o com os Yanomami.

O livro descreve a vocação xamânica de Davi Kopenawa e seu saber cosmológico oriundo de sua vida próxima à natureza, seu convívio com os pajés e xamãs de seu povo, o uso de substâncias das “plantas de poder”, que são sagradas e utilizadas no xamanismo como o tabaco, a chacrona, o peiote, dentre outras; e narra a defesa de Davi Kopenawa pelo direito à vida e existência do povo Yanomami, que ao longo desses anos de contato vem sendo devorado pela sociedade ocidental e sua campanha civilizacional devastadora. Ao longo dos capítulos, é possível observar a articulação dos conhecimentos da cultura Yanomami com o uso político dos saberes tradicionais e da visão cosmológica do mundo que vem sendo suprimida pela sociedade envolvente (MARACCI, 2020).

A obra traz uma antropologia reversa, ou seja, quando os nativos (até então objetos de estudo da antropologia) assumem a posição de sujeitos-autores da pesquisa e reivindicam o direito de ensinar aos antropólogos e também estudá-los, em um modelo inovador combinando auto-etnografia de uma cultura, manifesto político das culturas tradicionais, relatos de vidas não ocidentais e uma visão cosmológica e espiritual do mundo, quase extinta na sociedade contemporânea³⁶. Essa autoetnografia espelha uma elucidação do mundo pelo saber originário, distinto da descrição do colonizador, representado na figura do antropólogo. Trata-se de uma etnografia xamânica que faz um recorte crítico da economia política da natureza do “povo da mercadoria”, que é

³⁶ É preciso frisar que pensadores africanos e afro-brasileiros, bem como outros pensadores indígenas do Brasil e do exterior, já vêm fazendo esse movimento de autoetnografia há décadas, não sendo algo recente, “inventado” ou “descoberto” por Albert ou Kopenawa.

um adjetivo dado por Kopenawa à civilização ocidental que valoriza o lucro capitalista em detrimento do valor humano. Mais vale o bem de consumo do que as vidas humanas e os recursos naturais. Nessa lógica, os seres humanos são ferramentas para o enriquecimento material; tudo é rebaixado à lógica “da mercadoria”.

A queda do céu faz alusão ao mito do fim da primeira humanidade que os Yanomami prefiguram acontecer novamente, diante do descompasso das ações desenvolvimentistas “mortíferas dos minérios e combustíveis” (ALBERT & KOPENAWA, 2010, p. 547) que desencadeiam conflitos ambientais de várias ordens. Kopenawa defende que a sustentabilidade da vida no planeta está ligada a preservação da floresta e da natureza, e que a preservação da floresta está ligada à vida de seus habitantes originários, os indígenas. Para o Xamã, "enquanto os xamãs ainda estiverem vivos, eles poderão evitar a queda do céu, mesmo que ele fique muito doente" (*Idem, ibidem*, p. 489).

O livro de 768 páginas, traz em seus 24 capítulos, divididos em três blocos: “Devir do Outro”; “A Fumaça do Céu” e “A Queda do Céu”, uma sessão xamânica guiada por Kopenawa, que a partir de sua visão de mundo aborda a importância das práticas xamânicas para a saúde do universo e seus habitantes. O testemunho do Xamã vem da floresta com a legitimidade dos encantados que a habitam.

Há uma enorme diferença entre a visão do povo indígena Yanomami a respeito da floresta na qual vivem e se integram, e a visão da sociedade ocidental capitalista. Os não-indígenas consideram a floresta como mercadoria, enquanto o povo Yanomami considera a floresta seu lugar sagrado, no qual praticam seus rituais que favorecem a preservação da mesma e a solidariedade entre os membros de seu povo. Um indígena Yanomami caça um animal para se alimentar e divide a caça com os demais de sua comunidade, não o consome de imediato. O modelo ocidental de sociedade está nos levando à destruição socioambiental, porque é um modelo de predação generalizada de povos, crenças, recursos naturais e da vida como um todo. As sociedades tradicionais oferecem milhares de experiências úteis sobre como resolver tais problemas causados pelo estilo de vida predatório. Em um contexto de fragilidade econômica e sociopolítica tão delicado no Brasil, esse

livro, seus prenúncios e a “profecia cosmoecológica sobre a morte dos Xamãs e o fim da humanidade” (*Idem, ibidem*, p. 52) são cada vez mais reais.

Na década de 1990, vinte anos antes da publicação do livro *A Queda do Céu*, a antropóloga romena/brasileira Berta Gleizer Ribeiro (1924-1997) em seu livro *Amazônia Urgente: Cinco Séculos de História e Ecologia*, livro e guia da exposição homônima que itinerou pela Estação do Metrô do Largo da Carioca no Rio de Janeiro, pelo Centro Cultural São Paulo, em Brasília e pelo Centro Cultural Tancredo Neves, em Belém, dentre outros lugares, incutiu ideias claras sobre o equilíbrio ecológico, que o progresso não adaptado à área amazônica ameaça romper. Demonstra que os ecossistemas amazônicos são organismos vivos, ou seja, o que se passa nos núcleos e no revestimento florestal influi no clima, no sistema hídrico e edáfico. *Amazônia Urgente* foi uma tentativa de verter em linguagem acessível temas urgentes, tais como: a descrição do sistema ecológico no que tem de frágil e de potencialmente rico, se explorado convenientemente; e o histórico da ocupação humana pelos sucessivos modelos de colonização e exploração dos recursos naturais.

Seu principal objetivo foi buscar alternativas de manejo dos ecossistemas amazônicos a fim de preservar a biodiversidade da hiléia³⁷ amazônica em sintonia com os interesses nacionais, ambientais e da população que habita essa vasta região. Para Berta Ribeiro, é através dos Etnosaberes: manejo hídrico e agrícola, domínio da Astronomia, Etnobotânica, Etnofarmacologia, domínio da fauna e da flora, dentre outras tecnologias indígenas, que conseguiremos um convívio sustentável e amigável com o meio-ambiente. Para Berta Ribeiro somente através do uso social da tecnologia indígena, ou seja, somente a partir da adoção das técnicas indígenas de exploração do meio-ambiente e seus Etnosaberes poderemos alcançar uma vida mais sustentável e dessa forma, evitar a “Queda do Céu”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Natureza e cultura são partes de um mesmo todo, em constante mudança. Esperamos que a partir da superação dos dualismos reducionistas, a

³⁷ Denominação dada à imensa floresta equatorial amazônica por Alexander von Humboldt (1769-1859), naturalista alemão, e Aimé Bonpland (1773-1858), naturalista francês. Berta se refere dessa forma à região amazônica em todo o livro guia da exposição.

compreensão natureza-cultura inclua as características que historicamente foram “eliminadas”, ou seja a dimensão espiritual e aquela que vê a integração. Que a queda do céu seja impedida a partir da preservação e respeito às florestas, aos diversos modos de vida e à Terra, seja por tecnologia indígena, cosmologias sagradas, desenvolvimento sustentável, ou melhor, de todas elas juntas.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Gabriel. “‘A Queda do Céu’ expõe sabedoria de xamã, dizem curadores dos 200 anos, 200 livros.” **FOLHA/UOL**, 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/06/a-queda-do-ceu-expoe-sabedoria-de-xama-dizem-curadores-do-200-anos-200-livros.shtml#:~:text=%22A%20obra%20%C3%A9%20uma%20espl%C3%AAnda,a%20legitimidade%20de%20seus%20esp%C3%ADritos>. Acesso: 08 de novembro de 2023

BARROSO, Rômulo. “A concepção de natureza em Charles Darwin”. In: RUTA Christine e CONTINS, Mariana (Orgs.). **Concepções de Natureza: em Humboldt, Darwin e Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2023.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. **Dicionário Aurélio**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FRANÇA, Bianca Luiza Freire de Castro; OLIVEIRA, Renata Cesar. “Os Conceitos de Natureza e a Queda do Céu”. **Congresso Scientiarum História 16: A Queda do Céu**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 919-930, 2023.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “Quantas naturezas cabem na palavra “natureza”? A oposição natureza e cultura em Claude Lévi-Strauss.” In: **Concepções de Natureza: em Humboldt, Darwin e Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**. Palavras de um Xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LYRIO, Zara. “A Queda do Céu’: reflexões junguianas sobre o alerta xamânico de Davi Kopenawa. *‘La caída del cielo’: reflexiones junguianas sobre la alerta chamánica por Davi Kopenawa*”. **Junguiana [online]**. v. 38, n.2, p. 139-154, 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0103-08252020000200007. Acesso em: 22 de abril de 2024

MARACCI, Marilda Teles. “A luta indígena e a cidade: a sociedade envolvente.” **Geografares**, [S. l.], n. 6, 2020. Disponível em:

<https://periodicos.ufes.br/geografares/article/view/1022>. Acesso em: 11 de novembro de 2023.

NORTH, Marianne. ***Recollections of a happy life, being the autobiography of Marianne North***. 2 vols. Cambridge: CUP, 2011.

OLIVEIRA, Renata Cesar de. "Marianne North: Uma mediadora intelectual cultural (1870-1900). (Comunicação Oral)." In: **Festival do Conhecimento**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

OLIVEIRA, Renata Cesar de. "História e Literatura nas obras de Virginia Woolf e Marianne North". In: **Revista Siruiz: Estudos Linguísticos e Literários**. Dossiê História e Literatura: Fazendo Arte, Contando Histórias, Criando Sensibilidades. n.1, v.1, 2021. Disponível em: <https://revista.uepb.edu.br/siruz/article/view/574>. Acesso em: 03 de abril de 2024.

OLIVEIRA, Renata Cesar de. "Arte-Ciência: a influência da vida-obra de Marianne North." **17º Seminário Nacional em História das Ciências**. Florianópolis, 2020. Disponível em: https://www.17snhct.sbhct.org.br/resources/anais/11/snhct2020/1599791757_A RQUIVO_4515b942be29db2780e0cd9374341aa6.pdf. Acesso em: 03 de abril de 2024.

RIBEIRO, Berta G. **Amazônia Urgente: Cinco séculos de história e ecologia**. Editora Itatiaia/EDUSP, 1990.

RUTA Christine e CONTINS, Mariana (Orgs.). **Concepções de Natureza: Debates Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2023.

RUTA Christine e CONTINS, Mariana (Orgs.). **Concepções de Natureza: em Humboldt, Darwin e Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2023.

SCARANO, Fabio *et al.* "Natureza: por que a palavra importa para a transição para a sustentabilidade?" In: RUTA, Christine e CONTINS, Mariana (Orgs.). **Concepções de Natureza: Debates Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2023.

SEBBA, M. (1997). **Idiomas de contato: pidgins e crioulos**. New York: MacMillan, 1997.

SILVA, Akil Alexandre Costa Silvério da. "**Resenha do texto: a Queda do Céu**". [Davi Kopenawa e Bruce Albert]. Universidade de São Paulo; Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz; Gestão Ambiental, Sociedade, Cultura e Natureza. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3395103/mod_resource/content/1/T6%20aperfei%C3%A7oado.pdf. Acesso em: 08 de nov. de 2023.

SILVA, Hélio Ricardo da. Humboldt e a emergência de um conceito de Natureza. In: RUTA Christine e CONTINS, Mariana (Orgs.). **Concepções de Natureza: Debates Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2023.

A REPRESENTAÇÃO DO INDÍGENA NA LITERATURA BRASILEIRA

Francisco de Assis Moura Ferreira¹; Bianca Coelho Farias Ferreira²;
Natiely Silva Sales³; Moisés da Silva de Sousa⁴;
Francisca de Assis da Silva Lima⁵; Iara Elane Pereira Araújo⁶

¹Graduando em Letras e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão; ²Graduanda em Letras e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão;

³Graduanda em Letras e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão; ⁴Graduando em Letras e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão; ⁵Graduanda em Letras e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão; ⁶Graduanda em Letras e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

RESUMO:

Este trabalho objetiva fazer uma análise crítica sobre a representação do indígena na literatura brasileira, fazendo um debate entre a literatura indianista e a literatura indígena. Para isso, foram analisadas as obras *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874) de José de Alencar, que inaugurou no Brasil, no século XIX, o que ficou conhecido como literatura indianista, na sua busca por criar na literatura uma identidade nacional, tendo o indígena como símbolo nacionalista e heroico. Para isso adota como referencial teórico Abreu (2002), Munduruku (2011), Graúna (2013), Ghama-Khalil (2015), Danner (2017, 2018), Soares (2023) e outros.

Palavras-chave: Literatura indianista; Literatura indígena; Literatura brasileira.

INTRODUÇÃO

O indígena é uma figura popular na literatura brasileira, sua presença não surgiu na intenção de enaltecê-lo, de registrar a sua cultura e costumes, mas sim como um projeto: novamente o indígena seria explorado, dessa vez na literatura. Segundo Soares (2023), José de Alencar utilizou-se do indígena para construir uma identidade brasileira, criando uma representação idealizada e estereotipada, em que o homem branco fala pela voz indígena, período esse na literatura que ficou conhecido como indianista.

De acordo com Souza (s/d) o romance indianista não foi escrito por indígenas, se trata de uma narrativa que traz o indígena como personagem principal, como protagonista, e alguns elementos marcantes da sua vida, sua cultura e seus costumes são apresentados, trazendo assim verossimilhança ao enredo, porém apesar dessa premissa, não são os valores indígenas que permeiam as obras, ao contrário, são as regras morais europeias e colonizadoras que ditam o comportamento e o pensamento indígena, e se servem do indígena apenas como instrumento de manipulação para atingir o objetivo de formar uma identidade nacional, longe de defender ou lutar pelos interesses indígenas de forma efetiva. Munduruku (2011) enaltece a escrita indígena como literatura indígena, e que ela não está de acordo com diversas obras que apresentaram o indígena de maneira medíocre, sem valorizar a sua história e cultura, como exemplo disso, o indianismo de José de Alencar, que criou personagens indígenas em suas obras romantizando-os, utilizando-os como símbolo da cultura brasileira, mas para isso moldando-os ao atribuir qualidades eurocêntricas que agradariam a nação civilizada que o Brasil objetivava construir, tendo como modelo os padrões europeus. Para Munduruku (2011), não questionar a literatura indianista é o mesmo que aceitar os estereótipos criados em relação aos povos indígenas, e a mediocridade com que foram retratados, e utilizados para representar o Brasil, este que foi responsável por quase levá-los a extinção (DANNER *et al.*, 2017) dizimando-os, e que por interesse da sociedade intelectual branca tornou-se símbolo nacional e protagonista de obras literárias no século XIX.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O GUARANI (1857)

A representação do indígena na obra de José de Alencar, publicada em 1857, exemplifica a imagem estereotipada que prevalece até os dias atuais dos povos originários. O romance apresenta a história de amor entre Ceci (filha de um colonizador) e Peri (indígena brasileiro). Há uma tentativa de simbolizar, com esta relação amorosa, um traço genuíno do Brasil, a miscigenação. No entanto, é possível observar que Peri abre mão de sua “tribo” para prestar

serviços à D. Antônio e está o tempo todo a servir a amada Ceci desde o momento em que a conhece, como afirma Cunha (2007):

Em O Guarani, o índio Peri, chefe da nação Goitacá, abandona sua tribo para servir a D. Antônio de Mariz quando descobre que o mesmo havia salvo sua mãe. Integra-se ao grupo de D. Antônio quando livra Cecília, sua filha, de uma rocha que iria cair sobre ela. Diante dos cabelos louros e dos olhos azuis de Ceci, se recorda de uma imagem de Nossa Senhora que havia visto e resolve servi-la com devoção religiosa, como um escravo (CUNHA, 2007, p. 52).

Para retratar um amor intenso e leal, o autor coloca o indígena em situação de idolatria a amada, se tornando submisso às suas vontades. Sendo Peri capaz de matar e morrer pelo bem de Ceci, se tornando assim um amor que vai além de uma relação amorosa, mas um estado de submissão demasiada, submetendo o protagonista a uma necessidade de cultuar a sua amada. Então vemos um indígena em absoluta adoração a uma mulher branca e europeia, mais uma vez dominado e escravizado, numa manipulação chamada de amor, mas a cor e a cultura que domina o indígena continuam sendo a da colonização. É um simbolismo, o indígena agora amaria seu algoz como se nenhum mal nunca tivesse sido feito desde a chegada dos portugueses, e toda mínima vontade e desejo de Ceci deveria ser realizado. Peri estava mais que disposto a renunciar seus valores como indígenas em nome desse amor, mas Ceci estava disposta apenas a ser cultuada e amada, mas não a renunciar à sua cultura e sua gente, Peri era quem deveria abrir mão e segui-la. Na passagem seguinte é possível notar a adoração exacerbada de Peri:

Em Peri o sentimento era um culto, espécie de idolatria fanática, na qual não entrava um só pensamento de egoísmo; amava Cecília não para sentir um prazer ou ter uma satisfação, mas para dedicar-se inteiramente a ela, para cumprir o menor de seus desejos, para evitar que a moça tivesse um pensamento que não fosse imediatamente uma realidade (ALENCAR, 2005, p. 47).

Na narrativa o indígena Peri passa por várias fases a partir do momento em que conhece Ceci, além do afastamento de sua “tribo”, Peri também se volta contra seus semelhantes. Na trama o filho de D. Antônio, D. Diogo acaba matando uma jovem da aldeia e por esse motivo os Aimorés buscam justiça a todo o tempo. Para Cunha (2007) nesta perspectiva pôde-se perceber que Peri

abandona sua cultura e passa a incorporar a cultura dos europeus, por estar desvairado de amor por Ceci. Desta forma, o indígena apresentado por Alencar só é bem aceito porque cada vez mais se caracteriza do ideal de cavalheirismo e heroísmo europeu. O que evidencia isso é a forma como são descritos os Aimorés, por quererem vingar a morte de uma integrante da “tribo”: “desumanos e selvagens”.

Fica evidente que o indígena Peri passa pelo processo de branqueamento, na trama D. Antônio admira as qualidades do indígena, sempre grato pela coragem que Peri possui, e por estar sempre determinado a fazer sua filha feliz. Para D. Antonio, somente um cavalheiro português possuiria tais qualidades, na sua visão os nativos são selvagens e violentos, como vemos no trecho a seguir:

— Não há dúvida, disse D. Antonio de Mariz, na sua cega de dedicação por Cecília quis fazer-lhe com risco de vida. É para min uma das coisas mais admiráveis que tenho visto nesta terra, o caráter desse índio. Desde o primeiro dia que aqui entrou, salvando minha filha, a sua vida tem sido um só ato de abnegação e heroísmo. Crede-me, Álvaro, é um cavalheiro português no corpo de um selvagem! (ALENCAR, 2005, p. 40).

O bom selvagem retratado por Alencar em pouco se parece com os povos indígenas da vida real. Isso ocorre, segundo Cândido (1970), porque os românticos que abordaram o indianismo estavam mais ocupados em igualar os indígenas aos conquistadores, destacando ou criando detalhes de seu comportamento que pudessem colocá-los em igualdade com estes, seja no cavalheirismo, generosidade ou poesia. O que demonstra a falta de interesse e o desprezo que os nativos sofriam e sofrem até os dias de hoje, tendo sua cultura marginalizada por escritores românticos.

Assim fica evidente que o índio alencariano não condiz com a figura do índio daquela época, ou seja, um nativo aculturado e fragilizado dianteira civilização não poderia se tornar um modelo histórico. Logo, Alencar buscou na fantasia imaginar um índio que pudesse representar a exótica natureza e o homem brasileiro. Assim a construção do romance O Guarani se baseia mais em fantasia do quem na realidade (SILVA, 2018, p. 22).

Os povos indígenas possuem, além de uma cultura diversificada, um grande conhecimento sobre a terra. Possuem também narrativas, saberes ancestrais passados pela oralidade. Uma cultura rica, importante para a história

do Brasil. O branqueamento de Peri na obra é uma prova do apagamento futuro das culturas e dos povos indígenas brasileiros, o afastamento de Peri da sua cultura na intenção de aproximá-lo da cultura europeia, para que este absorva essa cultura, deve ser interpretado como uma violência extrema, é o extermínio indígena acontecendo novamente, sua existência sendo apagada da memória, uma perda da sua identidade para fazer parte da identidade do outro, da qual não pertence.

IRACEMA (1865)

Ambientada no Brasil colonial, a obra *Iracema* narra o romance entre Martim, um colonizador português, e Iracema, uma indígena da “tribo” Tabajara. O enredo se desenvolve trazendo elementos da natureza e da idealização da cultura indígena, explorando os conflitos entre os colonizadores europeus e os nativos brasileiros.

Além, muito além daquela serra, que ainda azula no horizonte, nasceu Iracema. Iracema, a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que a asa da graúna, e mais longos que seu talhe de palmeira. O favo da jati não era doce como seu sorriso; nem a baunilha recendia no bosque como seu hálito perfumado. Mais rápida que a corça selvagem, a morena virgem corria o sertão e as matas do Ipu, onde campeava sua guerreira tribo, da grande nação tabajara. O pé grácil e nu, mal roçando, alisava apenas a verde pelúcia que vestia a terra com as primeiras águas. (ALENCAR, 1865, p. 5)

Neste trecho há uma característica importante da obra, uma idealização romântica da figura indígena, retratando a personagem indígena Iracema como uma personagem quase mítica, repleta de características exóticas. Essa idealização cria uma imagem distorcida da realidade ao romantizar os povos indígenas, retratando-os como seres puros e nobres, quase desprovidos de conflitos internos e complexidades. Além disso, ao focar na figura da “virgem dos lábios de mel”, o texto negligencia e tangencia as complexidades culturais e sociais das comunidades indígenas, reduzindo-as a estereótipos românticos e exóticos, dando ênfase a cultura da mulher pura por conservar ainda em si a sua virgindade, é uma construção marcante da cultura europeia e colonizadora, que reflete em Iracema, numa espécie de transferência de valores culturais e morais. Iracema é retratada como uma virgem pura, pois essa era uma

qualidade essencial para uma mulher europeia, em que sua dignidade e boa conduta na sociedade estava relacionada a sua não iniciação sexual, a pureza de Iracema permitiu ser admirada como personagem feminina, ela não era uma “selvagem”, ainda se mantinha donzela, portanto, pura, não conhecia os pecados da carne, a desvirtuação da moralidade. E essa pureza só rende ao encontrar o amor, quando Iracema encontra Martim e os seus sentimentos afloram, a indígena rompe com sua tradição, sua cultura, seu povo. Ela se entrega a Martim em nome do amor, mesmo sabendo das consequências que isso traria para ela e a tradição do seu povo.

O enredo da obra inicia com Martim que se perde na mata, Iracema se assusta com a chegada do estranho e atira uma flecha contra Martim. Iracema entende que feriu um inocente e o leva para o pajé que é pai de Iracema, e ele cuida do estrangeiro. Nesse período, Iracema e o europeu Martim se aproximam. Porém, Iracema é uma virgem consagrada, protetora do segredo de Jurema, um licor sagrado para os indígenas Tabajaras. No entanto, a indígena e o estrangeiro ficam cada vez mais envolvidos e ela quebra seu voto de castidade. O casal foge, pois, a quebra do voto de castidade significa condenação à morte. Os indígenas Tabajaras vão atrás deles o que gera uma sangrenta guerra. O casal por fim, vai morar em uma cabana em uma praia deserta. Martim trabalha para o governo português e Iracema passa muito tempo sozinha, depois de um tempo ela engravida e tem seu filho sozinha, a qual o batiza de Moacir, “Tu és Moacir, nascido de meu sofrimento” (ALENCAR, 2000, p. 75). Iracema sentia uma tristeza profunda, o leite dela seca, Martim chega a tempo de ela entregar o filho a ele e em seguida ela morre.

Na obra, José de Alencar apresenta uma visão romântica e idealizada, especialmente através da figura de Iracema, que é retratada como uma representação da pureza. Dorrico (2018, p. 233) discorre que

o Romantismo, em sua característica de valorização da natureza e da figura idealizada do indígena, em muito contribuiu para ossificar uma representação evasiva do indígena e, por extensão, dos povos originários de modo geral.

A chegada dos europeus não despertou grandes paixões dos povos originários pelos homens europeus, conforme retrata a narrativa. Ao contrário:

os portugueses trouxeram consigo doenças, conflitos territoriais, escravidão e violência sexual contra indígenas, além do grande extermínio das populações que habitavam o território brasileiro.

UBIRAJARA (1874)

Ubirajara é um herói mítico, líder indígena, sua história se passa antes da chegada dos colonizadores com “uma narrativa épica, em que o índio, testemunho do período glorioso do país, fosse elevado ao nível de herói, numa linguagem inspirada no estilo bíblico, o livro da criação” (ABREU, 1997, p. 5). José de Alencar imagina como seria a vida das comunidades indígenas antes da chegada dos Portugueses, um território ainda intocado pelo homem branco, onde se prevalece os indígenas e as suas organizações (OLIVEIRA, 2010), longe das doenças, das violências e da escravidão provocadas pela presença europeia.

Aqui, José de Alencar, um etnógrafo de gabinete e historiador da literatura, tece críticas aos processos coloniais, responsáveis por destruir elementos basilares das culturas indígenas. Narrado em terceira pessoa, *Ubirajara* expõe o feixe de leituras da pesquisa do escritor, um devorador dos textos oriundos do quinhentismo, trabalho que nos demonstra a nova carga de significação dada aos cronistas do descobrimento, numa série de passagens que ironiza e relê tais documentos, dando ao público novas interpretações. O indígena da narrativa é puro, ainda sem contato com o europeu, imaginado e idealizado, não corrompido pelos traços da colonização opressora. Em seus nove capítulos, a história delinea a questão romântica do amor e da renúncia, mas reforça, muito mais, um manancial de códigos de honra e lealdade, elementos tipicamente heroicos das narrativas medievais (CAMPOS, 2022).

Alencar ao mesmo tempo em que tece críticas à colonização por ter destruído muitos elementos da cultura indígena, também cria um novo estereótipo em relação ao indígena nesta sua terceira obra do seu período indianista. Ubirajara é um herói com características cavalheirescas, o Brasil não possui uma Idade Média, portanto não se tinha um herói como protagonista e símbolo do Brasil (ABREU, 2002), Ubirajara supre essa lacuna de ser um personagem idealizado ao ponto de ser perfeito. Seu caráter, suas qualidades morais eram fortes e presentes, longe de ser um indígena brutalizado.

Essa romantização constrói um herói perfeito demais, que se distancia da realidade, os indígenas não são indivíduos puros, são humanos, possuem seus conflitos, personalidades distintas, não devem ser retratados nem como violentos e brutais, ou como puros sem defeitos, incapazes de serem corrompidos por outros sentimentos como raiva, vingança, que são da natureza humana, portanto possuem sentimentos complexos.

A tendência em utilizar traços europeus no processo de caracterização do indígena brasileiro (...) é percebida na incorporação de paradigmas civilizados à caracterização do indígena brasileiro ao longo de nossa tradição literária (PEREIRA, 2017, p. 244).

Esse projeto de utilizar o indígena na literatura não favoreceu os povos originários, uma vez que as obras indianistas não combatiam o genocídio indígena, pois a culpa era da colonização e essa mesma colonização violenta, na figura do imperador Dom Pedro II encomendou que se criasse uma identidade nacional brasileira (MUNDURUKU, 2011).

O projeto de construção de uma imagem fundamental do “índio” como símbolo nacional não correspondia, portanto, na prática, às políticas indigenistas ensejadas aos povos tradicionais, uma vez que, no Império (onde começa a se forjar essa ideia romantizada da pátria fundada no índio nacionalista), os povos indígenas sofreram um processo destrutivo de proporções genocidas, onde a depopulação consistiu no continuum desse movimento que vai da colonização ao Império: dos dez milhões de indígenas existentes no Brasil, no ano de 1500, passamos a cem mil indivíduos em fins do século XIX, quando cai o Império e emerge a República. A imagem romântica do “índio”, construída por nossa literatura do século XIX, enfatiza uma identidade étnica assimilada pacificamente, portanto totalmente fictícia, caricata e apolítica-despolitizadora, em vez de denunciar os processos colonizatórios sobre a cultura, o corpo e a alma indígenas. Como consequência do processo de modernização conservadora, é deixado de lado o reconhecimento da pluralidade cultural constituinte da nação brasileira e, principalmente, se despolitiza esse processo tenso de colonização, que passa a ser visto tanto como uma vocação de civilização quanto como um caminho sem volta que implica na integração do/a índio/a, isto é, em sua condução pelo irmão branco e em sua transformação em branco (na alma, pois no corpo a sua condição como diferença não pode ser apagada, tornando-se um estigma: nem totalmente branco, nem totalmente índio – um pária entre dois mundos) (DANNER *et al.*, 2017, p. 91).

Alencar colocou no protagonista as qualidades e valores admiradas pela sociedade branca da sua época, e também uma passividade, em que o indígena sofre um apagamento da sua cultura, uma transformação realizada pelo homem branco, impondo os seus valores morais e descaracterizando a ancestralidade indígena, por mais que na sua obra se destaque alguns

elementos culturais indígenas, a obra é romantizada e idealizada para agradar os seus leitores brancos. Para isso, a personagem Ubirajara não pode ser considerada um retrato realista dos indígenas, mas sim uma caricatura em que há muito exagero nas suas qualidades, o que faz jus à visão romântica de José de Alencar e de intenção nacionalista. Ubirajara se consagra como formador da nação, possuidor de valores nobres e capaz de atitudes heroicas e feitos impossíveis, tal qual os heróis medievais e seus excessos de bravura, caráter incorruptível, e coragem demasiada “Eu sou Ubirajara, o senhor da lança, que venceu o primeiro guerreiro dos guerreiros de Tupã. Eu sou Ubirajara, o senhor da lança, o guerreiro terrível que tem por arma uma serpente” (ALENCAR, 1981, p. 31). Aqui temos a coragem demasiada, típico dos romances cavalheirescos.

A LITERATURA INDIANISTA NÃO É LITERATURA INDÍGENA

Lembro aqui, ainda, que o indigenismo de José de Alencar foi uma “encomenda” do imperador Dom Pedro II, que desejava criar uma identidade para um país que era dependente de Portugal e do qual queria se distanciar. A “leitura” que Alencar propôs encontrou na cultura indígena um componente fundante para essa identidade. Daí as pérolas literárias por ele criadas e que embalaram o ser brasileiro por anos a fio. Tais pérolas só foram questionadas pelo antropofagismo de Oswald de Andrade (MUNDURUKU, 2011).

Ao chegar em terras brasileiras, os portugueses descobriram não o Brasil, mas que essa terra já estava sendo habitada por muito tempo. Os moradores eram organizados, possuíam culturas, saberes e conhecimentos diversos, sobre plantas medicinais, quais alimentos comer, o preparo desses alimentos, como se proteger das intempéries do tempo, tinham suas casas, viviam em comunidade. Não eram selvagens como os colonizadores chamaram, nem eram dignos de pena ou coitados, como relatou Pero Vaz de Caminha em um trecho da sua carta para o rei de Portugal “Porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar” (BRASIL, s/d).

Os indígenas não precisavam de salvação, o maior mal que poderia acontecer a eles viria juntamente com seus “descobridores”. A colonização foi

violenta, os colonizadores se apropriaram de todos os saberes indígenas que julgaram ser úteis, todo o conhecimento sobre a terra que ainda desconheciam, para depois escravizá-los, proibindo de viverem como estavam habituados, forçados a trabalhar na exploração das suas terras e para seus alcoses. Por serem guerreiros, resistiram e lutaram, e quase foram dizimados em um genocídio histórico, por não aceitarem a escravidão como destino,

A condição do homem indígena é definida como domesticado ou inimigo; jamais ao sujeito indígena é reconhecida a sua humanidade e, portanto, jamais lhe são atribuídas a igualdade e a reciprocidade que lhe são consequentes, se fosse um/a igual (DANNER *et al.*, 2017, p. 95).

Alencar não considera esses acontecimentos, apesar de corajosos os indígenas idealizados por ele, segundo Souza (s/d) são submissos ao colonizador, e os colonizadores não são culpabilizados pelas violências que realizaram, e desde o indianismo de Alencar até os recentes dias “cabe mencionar como a figura do índio geralmente foi tratada na literatura do passado, e em parte ainda no presente, numa perspectiva idealizada” (GHAMA-KHALIL, 2015, p. 215).

Segundo Franca e Silveira (2014, p.70) o movimento literário conhecido como indianismo ganha força no cenário brasileiro concomitantemente à independência do Brasil em 1822. Nesse período, escritores como Gonçalves Dias e José de Alencar dão continuidade ao que havia sido iniciado no arcadismo por Basílio da Gama e Santa Rita Durão, porém, é a partir da Independência que esse processo se intensifica, como destaca Candido (2023, p. 340). O autor pontua ainda que o indianismo, como movimento literário, teve seu período de maior destaque e influência no Brasil entre meados da década de 1840 e o final da década de 1860. Durante esse intervalo de tempo, houve uma significativa produção literária e um impacto cultural expressivo relacionado ao tema do indianismo na literatura Brasileira.

É interessante destacar as distinções que as pesquisadoras Aline França e Naiara Silveira (2014, p.70) apresentam em relação a literatura de temática indígena: literatura indianista e literatura indigenista. O termo literatura indianista foi desenvolvido como já mencionado em prol da identidade brasileira durante um período de consolidação cultural, representando a busca por um herói nacional. Ele idealiza o indígena como um ser exótico e “bom selvagem”,

dotado de pureza e coragem. Por sua vez, a literatura indigenista é aquela que protesta contra a situação enfrentada pelos povos indígenas e busca ativamente mudar essa realidade. Ela defende o indígena e o utiliza como veículo de expressão em uma escrita altamente comprometida com questões sociais e políticas. Essas definições apontadas pelas autoras refletem as diferentes abordagens e propósitos da literatura indígena ao longo do tempo, desde a idealização romântica até o engajamento social e político em prol dos povos indígenas. Concentramos, contudo, nosso foco na primeira definição.

O propósito nato do indianismo na produção literária do Romantismo brasileiro está intrinsecamente relacionado a estética. Candido (2023) destaca como o indianismo, representado na poesia de Gonçalves Dias e, principalmente no romance de Alencar, não apenas retratou um passado mítico e lendário, mas também foi utilizado como um passado histórico à maneira da idade média. Diante dessa concepção, a fusão entre lenda e história na obra desses autores reflete o esforço de criar um mundo considerado digno do europeu. Isso sugere que, por meio da literatura indianista, os escritores destoavam as narrativas aproximando o indígena ao homem branco de modo que a cultura indígena se tornasse mais aceitável e admirável aos olhos da sociedade influenciada pela cultura europeia.

Candido afirma ainda que:

[...] o tema indianista serve a dupla necessidade da lenda e da história. seus costumes suas usanças, suas crenças fornecem o maravilhoso tão necessário a poesia, diz no primeiro sentido; e no segundo, não temos castelos feudais, nem essas justas, torneios, lidas e combates de ricos homens, infrações e cavaleiros [...], mas possuímos a idade desses povos primitivos, com todas as suas tradições. É muito significativa essa utilização do tema indígena como compensação: era preciso, dentro do Espírito romântico, encontrar um equivalente daqueles temas. (CANDIDO, 2023, p. 343).

Essa utilização do tema indígena como compensação sugere que, dentro do espírito romântico da época, era necessário encontrar um equivalente para os temas europeus tradicionais. Assim, o tema indianista serviu como uma forma de preencher essa lacuna na literatura brasileira, oferecendo uma nova perspectiva poética e histórica inspirada na cultura indígena.

O indianismo, no contexto literário brasileiro, não se preocupa necessariamente com a resistência, luta ou representação dos ideais

indígenas. Ele atua como uma alegoria que tenta reafirmar a cultura nacional brasileira, idealizando o indígena como um símbolo dessa identidade nacional. Os escritores indianistas buscaram, por meio de suas obras, enaltecer as raízes e a diversidade cultural do Brasil, contribuindo para a consolidação de uma identidade própria e distinta. Portanto, o indianismo se revela como um movimento literário que apenas valoriza a figura do indígena num plano estático.

Para Munduruku (2011) a literatura indianista não representa o indígena, como também não é literatura indígena. O autor afirma que as produções literárias indígenas devem ser consideradas como indígenas e não como parte da literatura brasileira, desta que manipulou a imagem do indígena para satisfazer as exigências europeias.

A literatura indígena, escrita por indígenas é um espaço de luta e de validação da vida indígena, e repudia e combate os estereótipos

Nossos escritos são literaturas, sim. E são indígenas, sim. Não há motivo para negar isso e menos ainda para partilhar com os escritores não-indígenas o merecimento que nosso esforço tem conseguido em tão pouco tempo. Dizer que o que escrevemos é “apenas” literatura brasileira, é dividir com todos aqueles que escreveram, escrevem e escreverão coisas medíocres a respeito de nossa gente, um *status* que não foi construído por eles. Nossa literatura é indígena para que não se venha repetir que “somos os índios que deram certo”. (MUNDURUKU, 2011).

O autor ainda considera que “a literatura que os autores indígenas estão criando é nova. Traz um olhar sobre suas próprias sociedades e culturas” (MUNDURUKU, 2011). É uma literatura de pertencimento, que está construindo a identidade indígena na literatura

(...) como uma forma de resistência que vem testemunhar a vivência indígena e valorizar a memória e a alteridade desses povos, em meio a um intenso processo de transculturação que reúne num amálgama a literatura indígena e a sociedade na qual ela se insere. (GHAMA-KHALIL, 2015, p. 214).

Ao mesmo tempo que é lugar de sobrevivência

nesse processo de reflexão, a voz do texto mostra que os direitos dos povos indígenas de expressar seu amor à terra, de viver seus costumes, sua organização social, suas línguas e de manifestar suas crenças nunca foram considerados de fato (GRAÚNA, 2013, p. 15).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É necessário descolonizar a literatura brasileira, dar espaço para que a literatura indígena chegue nas escolas, nos lares, e esteja no centro dos debates não somente acadêmicos. Precisamos conhecer o Brasil pela perspectiva dos seus primeiros habitantes, dar oportunidade de conhecer a história e a cultura brasileira pela voz narrativa dos escritores indígenas, pois estes sim partem de uma vivência e de uma ancestralidade que merece ser conhecida e valorizada. Já não é mais tempo de consumir literatura de brancos que falam sobre os indígenas, que os utilizam apenas como personagens, reforçando estereótipos originados na colonização, reverberando preconceito contra as comunidades indígenas até os dias atuais.

Este trabalho não se propôs desvalorizar o escritor José de Alencar, mas colocar sobre suas obras indianistas um olhar crítico, trazendo para o debate e problematizando-as com respeito acadêmico, visando refletir a escrita indianista e a emergente literatura indígena, sabendo reconhecer o lugar que cada uma ocupa. A trilogia indianista de José de Alencar foi necessária para a construção da identidade nacional brasileira, mas nos dias de hoje temos a chance de nos permitir conhecer o que é ser indígena pela voz narrativa dos próprios indígenas, sem a necessidade de intermediários. Há uma literatura indígena que está sendo construída, temos escritores indígenas que produzem obras relevantes para o cenário literário, em que oferecem uma visão de dentro, de suas experiências e vivências, resgatando memórias e saberes dos seus antepassados, prologando as suas culturas, pois não há uma cultura indígena homogênea, cada comunidade possui seus saberes, e essa heterogeneidade é percebida ao lermos obras de autoria indígena, que explana uma realidade brasileira ainda pouco explorada.

Nesta pesquisa, Munduruku (2011) faz um recorte importante, a literatura escrita por indígenas não deve ser tratada como literatura brasileira, o autor reivindica o termo literatura indígena, pois esta não compactua com os estereótipos e nem com a imaginação de José Alencar ao retratar o indígena em suas obras. O indianismo de Alencar não é e nunca será considerado uma literatura indígena, mesmo com personagens indígenas como protagonistas, pois ali não está a essência da cultura e da ancestralidade de um povo

originário diverso, Munduruku reivindica o direito ao espaço da voz narrativa indígena na construção da Literatura Indígena Brasileira.

REFERÊNCIAS

ABREU, Mirhiane Mendes de. **Ao pé da página**: a dupla narrativa em José de Alencar. Tese (Doutorado em Letras), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

ALENCAR, José. **O Guarani**. Positivo, 2005.

ALENCAR, José de. **Ubirajara**. 7ª ed. São Paulo: Ática, 1981.

ALENCAR, José de. **Iracema**. Ministério da Cultura, 1985. Disponível em: https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/iracema.pdf. Acesso em: 19 de março de 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Brasília: MEC, [s/d].

CAMPOS, Leonardo. **Crítica – Ubirajara, de José de Alencar**. Plano Crítico, 2022. Disponível em: <https://www.planocritico.com/critica-ubirajara-de-jose-de-alencar/>. Acesso em: 19 de março de 2024.

CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira**: momentos decisivos. -1ª ed.- São Paulo: Todavia, 2023.

CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira**: momentos decisivos. São Paulo, Martins, 1970.

CUNHA, Rubelise. **Deslocamentos**: o entre-lugar do indígena na literatura brasileira do século XX. Universidade Federal do Rio Grande: Portuguese Cultural Studies, 2007.

DANNER, Fernando. **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. **Da literatura indianista à literatura indígena**: sobre a imagem, o lugar e o protagonismo indígena em termos de constituição da identidade cultural brasileira. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; ANDINO, Luiza. **Iracema — José de Alencar**. Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/literatura/iracema.htm>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2024.

FRANCA, Aline; SILVEIRA, Naira Christofolletti. “A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira”. **Transinformação**, v. 26, p. 67-76, 2014.

GAMA-KHALIL, Marisa Martins. SOUZA, Lorena Faria de. “Literatura indígena em debate: superando o apagamento por meio do letramento literário.” **Caderno Seminal Digital**, ano 21, v. 1, n. 23, v. 1. jan-jun/2015 – e-ISSN 1806-9142.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

MUNDURUKU, D. “Literatura x literatura indígena: consenso?” **Revista Emília**, 1 de dezembro de 2011. Disponível em: <https://emilia.org.br/literatura-x-literatura-indigena-consenso/>. Acesso em: 16 de janeiro de 2024.

OLIVEIRA, Amael. **Nação e natureza em Ubirajara, de José de Alencar**. Mafuá, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, n. 12, 2010. ISSN: 1806-2555.

PEREIRA, Danglei de Castro. **Antropofagia e identidade na representação do indígena na literatura brasileira**. Universidade de Brasília, 2017.

SOARES, Helissa. **A representação indígena na literatura brasileira – Brasil Escola**. YouTube. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sRQ9lhApA7o>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2024.

SOUZA, Warley. **Romance indianista**. Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/literatura/romance-indianista.htm>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2024.

Francisca Erica dos Santos Souza¹; Gerderson Nascimento Santos²;
Kédima de Sousa Silva Oliveira³; Moisés da Silva de Sousa⁴;
Sara de Sousa Lucena⁵; Talita da Silva Nunes⁶.

¹Docente do curso de Letras da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL; ²Graduando do Curso de Letras: Língua Portuguesa e Literatura pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL; ³Graduanda do Curso de Letras: Língua Portuguesa e Literatura pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL; ⁴Graduando do Curso de Letras: Língua Portuguesa e Literatura pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL; ⁵Graduanda do Curso de Letras: Língua Portuguesa e Literatura pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL; ⁶Graduanda do Curso de Letras: Língua Portuguesa e Literatura pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL

RESUMO:

A literatura indígena infantil tem emergido como ferramenta poderosa na promoção da diversidade cultural e resistência aos discursos coloniais dominantes, oferecendo narrativas autênticas que refletem realidades, tradições e cosmovisões das comunidades originárias. Neste contexto, a abordagem decolonial é fundamental, pois questiona estruturas de poder que perpetuam a marginalização e a invisibilidade das comunidades indígenas, estimulando uma reflexão crítica sobre as relações interculturais e a necessidade de reconhecer e respeitar diversas formas de conhecimento. Esta pesquisa objetiva uma reflexão aprofundada sobre a importância da literatura indígena voltada para o público infantil sob a perspectiva da decolonialidade, buscando compreender como essas narrativas contribuem para a desconstrução de estereótipos, a valorização da cultura tradicional e fortalecimento da identidade indígena. A análise das fontes bibliográficas referenciadas no texto, permitiu observar que as narrativas indígenas infantis desempenham papel crucial na construção de uma representação mais autêntica e plural das culturas indígenas, contribuindo para valorização das tradições, o fortalecimento da autoestima das crianças indígenas e não indígenas, além de fomentar uma consciência crítica sobre as heranças coloniais presentes na sociedade. A literatura indígena infantil não só enriquece o universo literário, também desafia paradigmas estabelecidos, promovendo uma visão inclusiva e respeitosa da diversidade cultural em contextos socioeducacionais.

Palavras-chave: Cultura indígena; decolonialidade; Literatura Indígena Infantil.

INTRODUÇÃO

A partir do século XVII, a literatura infantil surgiu com o objetivo de ensinar para as crianças modelos de comportamentos e valores da sociedade burguesa. Atualmente, a literatura infantil busca formar cidadãos críticos e reflexivos, que reconheçam as muitas culturas, memórias e tradições presentes no Brasil, entre elas, a cultura indígena e a desconstrução das narrativas coloniais perduradas ao longo dos anos sobre os povos originários. Mesmo com leis que tornam obrigatório o ensino da história e cultura indígena nas instituições de ensino (Lei 11.645/2008), a literatura indígena continua a sofrer estigma e subvalorização nos meios acadêmicos.

Esse descaso está diretamente ligado ao preconceito, à marginalização e ao silenciamento dos povos ancestrais. A expressão literária indígena continua a ser posta à margem no Brasil, refletindo também a situação de muitos escritores indígenas e negros. Dentro desse cenário, o presente trabalho objetiva analisar a literatura indígena infantil como ferramenta decolonial e entender a importância da memória ancestral na literatura indígena infantil como uma forma de resistência e de valorização dos saberes transmitidos de geração a geração.

Dentro desse contexto torna-se cada vez mais urgente pesquisar sobre literatura indígena infantil para promover a diversidade cultural, valorizar as narrativas das comunidades originárias e desconstruir estereótipos enraizados na sociedade. Ao oferecer às crianças obras que reflitam suas próprias realidades, tradições e cosmovisões, a literatura indígena infantil contribui para fortalecer a autoestima, o orgulho étnico e a identidade das crianças indígenas, além de sensibilizar crianças não indígenas para a riqueza e complexidade das culturas originárias.

Uma abordagem decolonial na pesquisa sobre literatura indígena infantil também permite questionar as estruturas de poder e os sistemas de exclusão presentes na produção literária tradicional, incentivando a reflexão crítica sobre as relações interculturais e a necessidade de reconhecer e respeitar as diversas formas de conhecimento. Dessa forma, investigar e promover a literatura indígena infantil sob uma perspectiva decolonial não apenas

enriquece o universo literário das crianças, mas também contribui para construir uma sociedade mais inclusiva, justa e respeitosa com a pluralidade cultural.

O presente estudo inicia com um breve panorama sobre os estudos decoloniais, ressaltando sua importância para a discussão da ascensão da literatura indígena infantil. Destacar a relevância dos estudos decoloniais é fundamental para compreender como as narrativas indígenas estão rompendo com paradigmas coloniais e reafirmando identidades culturais, oferecendo uma perspectiva crítica e transformadora para a produção literária voltada ao público infantil.

Posteriormente, o estudo aborda o contexto de surgimento da literatura indígena, contextualizando-o dentro das legislações que têm viabilizado a resistência indígena no país. Ao explorar as leis e políticas que amparam e contribuem para a produção literária indígena, é possível compreender como essas iniciativas são fundamentais para fortalecer a preservação das tradições, a valorização das línguas nativas e a promoção de uma educação intercultural mais inclusiva e respeitosa.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

1.1 CONTRIBUIÇÕES DOS ESTUDOS DECOLONIAIS PARA A LITERATURA INDÍGENA INFANTIL

Os estudos decoloniais desempenham um papel fundamental na análise e na valorização da literatura indígena para o público infantil. Ao questionar e desafiar as estruturas de poder e as narrativas dominantes que historicamente marginalizaram as vozes e perspectivas indígenas, os estudos decoloniais abrem espaço para uma reflexão mais profunda sobre a importância da literatura indígena como uma forma de resistência, resiliência e afirmação cultural. Através da lente decolonial, a literatura indígena é reconhecida como uma ferramenta poderosa para desconstruir estereótipos, reivindicar identidades e narrativas autênticas, e promover a diversidade cultural. Os estudos decoloniais incentivam a valorização das visões de mundo indígenas, contribuindo para uma maior compreensão da complexidade e riqueza das

culturas indígenas. Assim, a intersecção entre os estudos decoloniais e a literatura indígena infantil é essencial para ampliar o diálogo intercultural, descolonizar o conhecimento e promover a justiça social.

Os estudos decoloniais têm suas raízes nas décadas de 1960 e 1970, principalmente na América Latina, com intelectuais como Aníbal Quijano e Fernando H. Cardoso contribuindo para o desenvolvimento inicial dessas perspectivas. No entanto, o termo "decolonial" ganhou mais destaque a partir dos anos 1990, com o trabalho de pensadores como Walter Dignolo e Enrique Dussel. Esses estudiosos buscaram desafiar as narrativas eurocêntricas dominantes e confrontar as estruturas de poder que perpetuavam a colonialidade do conhecimento. Os estudos decoloniais se expandiram para diversas áreas do conhecimento, incluindo a literatura, as artes, a filosofia, a antropologia e outros campos acadêmicos, promovendo uma reflexão crítica sobre as relações de poder e as construções culturais. Assim, os estudos decoloniais representam uma abordagem interdisciplinar que visa descolonizar o pensamento e promover uma compreensão mais ampla das dinâmicas coloniais e pós-coloniais que moldaram o mundo contemporâneo.

De acordo com Quintero, Figueira e Elizalde (2019), os estudos decoloniais compartilham um conjunto sistemático de enunciados teóricos que reexaminam a questão do poder na modernidade:

1. A localização das origens da modernidade na conquista da América e no controle do Atlântico pela Europa, entre o final do século 15 e o início do 16, e não no Iluminismo ou na Revolução Industrial, como é comumente aceito;
2. A ênfase especial na estruturação do poder por meio do colonialismo e das dinâmicas constitutivas do sistema -mundo moderno/capitalista e em suas formas específicas de acumulação e de exploração em escala global;
3. A compreensão da modernidade como fenômeno planetário constituído por relações assimétricas de poder, e não como fenômeno simétrico produzido na Europa e posteriormente estendido ao resto do mundo;
4. A assimetria das relações de poder entre a Europa e seus outros representa uma dimensão constitutiva da modernidade e, portanto, implica necessariamente a subalternização das práticas e subjetividades dos povos dominados;
5. A subalternização da maioria da população mundial se estabelece a partir de dois eixos estruturais baseados no controle do trabalho e no controle da intersubjetividade;
6. A designação do eurocentrismo/ocidentalismo como a forma específica de produção de conhecimento e subjetividades na modernidade (QUINTERO *et al*, 2019, p. 05).

Esse fragmento destaca os princípios fundamentais dos estudos decoloniais, os quais desafiam as narrativas tradicionais sobre a modernidade e enfatizam a centralidade da colonização, do colonialismo e das relações de poder globais na constituição do mundo moderno. Ele aponta para a necessidade de revisitar as origens da modernidade, destacando a conquista da América e do controle do Atlântico pela Europa como marcos-chave, em vez de enfatizar o Iluminismo ou a Revolução Industrial. Além disso, ressalta a compreensão da modernidade como um fenômeno global caracterizado por relações assimétricas de poder, resultando na subalternização das práticas e subjetividades dos povos dominados. Também destaca o controle do trabalho e da intersubjetividade na subalternização da maioria da população mundial, bem como a crítica ao eurocentrismo/ocidentalismo como formas específicas de produção de conhecimento e subjetividades na modernidade.

Quintero *et.al.* (2019, p. 05) ainda destaca a noção de "colonialidade do poder" proposta por Quijano, a qual busca nomear o padrão de dominação global que se manifesta como um aspecto oculto da modernidade. Essa noção é fundamental para compreender as operações epistêmicas que permeiam a matriz de poder própria da modernidade, influenciando todas as áreas da existência social humana desde sua origem. A "colonialidade do poder" é situada no contexto da conquista da América e do início da interconexão mundial, que marca o surgimento do modo de produção capitalista. Esses movimentos históricos centrais resultam na formação de um sistema inédito de dominação.

Assim sendo:

Nesse cenário histórico geral, a colonialidade do poder configura -se a partir da conjugação de dois eixos centrais. De um lado, a organização de um profundo sistema de dominação cultural que controlará a produção e a reprodução de subjetividades sob a égide do eurocentrismo e da racionalidade moderna, baseado na classificação hierárquica da população mundial. De outro, a conformação de um sistema de exploração social global que articulará todas as formas conhecidas e vigentes de controle do trabalho sob a hegemonia exclusiva do capital. Nesse sentido, a colonialidade do poder, tal como foi conceitualizada por Quijano, é a chave analítica que permite visualizar o espaço de confluência entre a modernidade e o capitalismo, bem como o campo formado por essa associação estrutural (QUINTERO *et. al.*, 2019, p. 06).

Os autores destacam como a colonialidade do poder se configura a partir da interseção de dois eixos centrais. Por um lado, há a organização de um profundo sistema de dominação cultural que influencia a produção e reprodução das subjetividades, sob a égide do eurocentrismo e da racionalidade moderna, baseada na hierarquização da população mundial. Por outro lado, há a formação de um sistema de exploração social global que articula todas as formas conhecidas e vigentes de controle do trabalho sob a hegemonia exclusiva do capital.

Nesse sentido, a colonialidade do poder, conforme conceitualizada por Quijano, é a chave analítica que possibilita enxergar o espaço de confluência entre a modernidade e o capitalismo, bem como o campo formado por essa associação estrutural. Em resumo, o fragmento destaca como a colonialidade do poder permeia tanto aspectos culturais quanto econômicos, influenciando a forma como as sociedades são organizadas e operam dentro do contexto da modernidade e do capitalismo.

Quintero *et.al* (2019, p. 06) traz para o centro do debate a existência de uma matriz colonial do poder na trama social que constitui a história da América Latina, destacando-a como um sistema que ordena e acumula as relações sociais e a disposição do poder. Mesmo com a emancipação latino-americana no início do século XIX houve apenas um processo parcial de descolonização, uma vez que as repúblicas conseguiram se libertar da dominação política das metrópoles, mas a colonialidade e seus principais efeitos continuaram a influenciar essas sociedades. Ao longo do tempo, isso resultou na produção de diversas estruturações sociais de matriz colonial.

Esses ecos da colonização reverberam ainda na atualidade. A relação entre a matriz colonial do poder na América Latina e o desenvolvimento da literatura indígena é profunda e significativa. A colonialidade do poder influenciou a forma como as sociedades indígenas bem como outros grupos minorizados foram subjugados, marginalizados e suas vozes silenciadas ao longo da história. Com a persistência da colonialidade mesmo após a independência política, as estruturas sociais de matriz colonial continuaram a moldar as relações de poder e a marginalizar as comunidades indígenas. No entanto, a resistência e resiliência dessas comunidades levaram ao surgimento

de uma literatura indígena que busca reafirmar identidades, resgatar tradições e contar histórias sob uma perspectiva própria e autêntica.

Dessa maneira, a literatura indígena e, principalmente a literatura indígena infantil contemporânea muitas vezes desafia as narrativas dominantes impostas pela colonialidade do poder, dando voz às experiências, saberes e visões de mundo dos povos indígenas. Ao contar suas histórias, poemas, os escritores indígenas contribuem para a desconstrução de estereótipos, para a valorização de suas culturas e para a construção de uma narrativa mais inclusiva e diversa na sociedade latino-americana. Portanto, a emergência da literatura indígena para o público infantil pode ser vista como uma forma de resistência à colonialidade do poder, um ato de reafirmação identitária e uma maneira de reivindicar espaços e reconhecimento dentro do cenário cultural e literário da América Latina.

DA LEGISLAÇÃO À LITERATURA: A ASCENSÃO DA LITERATURA INDÍGENA INFANTIL.

O conceito de literatura indígena escrita, tanto para o público infantil quanto adulto são obras em que os próprios indígenas se expressam, seja na língua nativa ou em Português, considerando que muitas comunidades são bilíngues. Segundo Graça Graúna (2013, p. 15), trata-se de uma literatura que vem da tradição oral e engloba “um conjunto de textos literários contemporâneos de autoria indígena (individual) de língua portuguesa [em língua nativa ou bilíngue”, através da qual se manifesta a literatura de milhões de povos excluídos na história há muitas décadas.

É importante ressaltar que a Constituição de 1988 oficialmente reconheceu as línguas indígenas no Brasil. O capítulo VIII da Constituição Brasileira, intitulado "Dos Índios", apresenta dois Artigos: 231 e 232, que estão relacionados aos direitos dos povos indígenas no Brasil. O Artigo 231 é composto por sete parágrafos que reconhecem diversos direitos para essas comunidades, incluindo sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. No entanto, estabelece que compete à União demarcar, proteger e fazer respeitar todas as suas terras:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. § 2.º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. § 3.º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivadas com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. § 4.º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis. § 5.º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. § 6.º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé (BRASIL, 1988, p. 130).

Já o Artigo 232 determina que os indígenas, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, com a intervenção do Ministério Público em todos os atos do processo:

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição (BRASIL, 1988, p. 130).

Esses artigos representam importantes garantias constitucionais para os povos indígenas no Brasil, visando proteger suas tradições, territórios e assegurar sua participação ativa na defesa de seus direitos perante a justiça.

A partir desse marco, a Constituição rompeu com o antigo modelo de enxergar o indígena, passando a reconhecê-lo como integrante pleno da

sociedade brasileira e valorizando o seu pluralismo étnico-cultural. Esse marco foi fundamental, pois possibilitou a criação de materiais didáticos para serem utilizados nas escolas das comunidades indígenas, algo que foi favorecido pela Constituição de 1988. Segundo Franca e Silveira (2014, p. 70), o surgimento desses materiais ocorreu após as sociedades indígenas se apropriarem da escrita, o que permitiu a tradução de seus mitos e outros textos da tradição oral, presentes em diversas línguas indígenas, para o Português. Dessa maneira expandiram-se para além das comunidades indígenas.

Nos últimos 30 anos (1990 a 2010), houve um significativo aumento no número de organizações indígenas formais no Brasil. Essas organizações têm assumido progressivamente ações que o Estado não consegue efetivar, levando a sociedade civil organizada a colocar em destaque a causa indígena em diversas esferas, especialmente no que diz respeito ao desenvolvimento etno-sustentável e à autogestão territorial. Paralelamente, tem havido uma consolidação dos espaços de representação nas instituições públicas, acompanhada pela movimentação de verbas governamentais e pela ocupação de cargos na administração pública. Esse cenário tem trazido "novas conquistas, mas também novos desafios" para os povos indígenas (BANIWA, 2012, p.79).

Em 2008, a promulgação da Lei n.º 11.645 foi um marco importante, pois regulamentou a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena em todos os níveis de ensino, tanto em escolas públicas quanto particulares. Este avanço legislativo representou um estímulo significativo para a valorização e reconhecimento da diversidade cultural do Brasil:

§ 1.º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (BRASIL, 2008).

O movimento político e social continua sendo crucial para garantir o pleno reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos históricos, com responsabilidades na construção social, econômica e histórica do Brasil. Nesse sentido, é fundamental ressaltar a importância do parágrafo 1 do artigo 26-A da

Lei 11.645/2008, que destaca a necessidade de incluir conteúdos que enfatizem a contribuição dos povos indígenas para a formação da sociedade brasileira.

Essas conquistas foram fundamentais para a propagação da escrita indígena no país. Graúna (2013) destaca que a literatura indígena atual

[...] é um lugar de sobrevivência, uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas), ao longo dos mais de 500 anos de colonização. Enraizada nas origens, a literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto-história de seus autores e autoras e na recepção de um público-leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones. (GRAÚNA, 2013, p. 15).

Para a pesquisadora Graça Graúna, a literatura indígena contemporânea representa uma ferramenta poderosa de resistência e preservação da memória no contexto indígena. Ela destaca que, apesar de ser uma tecnologia associada à cultura não indígena, a literatura tem se tornado uma forma significativa de reflexão e ascensão social para as comunidades indígenas. Dessa forma, os escritos indígenas assumem um papel fundamental na afirmação da identidade e na valorização da cultura ancestral.

O livro que marca o início da literatura indígena no Brasil é *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kēhíporã*, publicada em 1980 em português e Desana pela Livraria Cultura Editora. Segundo Thiél (2012) esta obra narra a mitologia da comunidade que habita o Alto do Rio Negro, no estado do Amazonas. Trata-se de uma obra fundadora e base para outros escritores de origem indígena, sendo transcrita por Berta Ribeiro e ilustrada pelos Desana, conhecidos como a 'Gente do Universo' ou os Kēhíporã, que se autodenominam poeticamente como os 'Filhos dos Sonhos'. Esta obra se tornou um marco inicial, conforme mencionado por Thiél (2012).

A literatura de autoria indígena está em ascensão no Brasil, conforme apontado por Janice Thiél (2016). No entanto, ainda é desconhecida por muitos professores brasileiros, e sua circulação é significativamente menor se comparada à produção norte-americana. A autora destaca que a leitura dessas obras nos auxilia a problematizar conceitos cristalizados, desconstruindo-os, assim como desconstruir estereótipos. Essa literatura oferece uma contribuição significativa para a formação dos jovens, tanto dentro quanto fora da escola,

especialmente no contexto do diálogo intercultural em um país multicultural como o nosso. Representando um desafio para aqueles que desejam explorar esse caminho multimodal, a Literatura Indígena apresenta nuances que exigem dos leitores um "reposicionamento cultural" (THIÉL, 2016, p. 90).

Nesse sentido, a autora destaca ainda que, até o final do século passado, não existia Literatura infantil de autoria indígena na forma escrita, uma vez que era produzida em línguas nativas e, portanto, restrita apenas às comunidades indígenas. Essa limitação decorria da ausência de um público leitor mais amplo, restringindo-se a antropólogos e não alcançando as crianças em geral. A autora ressalta ainda que a leitura das obras indígenas por jovens de diferentes faixas etárias contribui para o entendimento da diversidade cultural do Brasil, promovendo uma visão crítica em relação à literatura tradicionalmente consumida.

Por muitos anos, tanto dentro quanto fora das escolas, foi predominante a leitura de obras escritas por não indígenas como o Movimento Romântico Indianismo, uma perspectiva etnocêntrica, o que resultou em vários preconceitos e estereótipos. O mesmo padrão pode ser observado na narrativa histórica do Brasil, frequentemente contada a partir da perspectiva dominante. Ao apresentar aos jovens os conhecimentos transmitidos por seus antepassados indígenas, possibilitamos uma nova compreensão, revelando verdadeiramente um Brasil oculto: um país com 305 etnias indígenas que falam cerca de 274 línguas distintas. “O Brasil se revela como um país tão multicultural quanto único, com uma rica literatura que reflete diversas cosmovisões e estéticas” (THIÉL, 2016, p. 90).

A Literatura Infantil Indígena é rica em fábulas, mitos e lendas que se mesclam e enriquecem a cultura brasileira. Diferentemente das fábulas clássicas, as narrativas indígenas não possuem uma moral explícita, mas sim ensinamentos ligados ao cotidiano. Os mitos e lendas Tupi-guarani, por exemplo, se fundiram com narrativas portuguesas e africanas ao longo dos séculos, criando um rico panorama cultural. Segundo Cascudo, (1984, p. 86) as lendas indígenas explicam a origem de seres e mistérios, muitas vezes confundidas com mitos. Essas histórias também refletem aspectos religiosos e geográficos, revelando crenças e superstições que perduram até hoje. O teórico pontua ainda que na Literatura Infantil Indígena, os principais gêneros

literários são as fábulas, que envolvem animais, e as lendas regionais que retratam eventos maravilhosos ligados ao folclore. Essas narrativas continuam presentes nos vilarejos, preservando tradições e crenças antigas que se perderam nas grandes cidades.

Dentro desse contexto, portanto, é importante destacar a relevância da Literatura Indígena Infantil na atualidade. Muitos estereótipos sobre os povos ancestrais foram e são construídos e perpetuados pelas narrativas coloniais eurocêntricas. Krenak (2020) pontua que essa postura desumaniza a população originária, reduzindo-os como primitivos, exóticos ou selvagens. O autor argumenta ainda que essas vozes são ignoradas em seus próprios espaços de representação. Nesse sentido, é válido pensar que há uma relação intrínseca entre o “falar” e o “representar”. Spivak (2010) chama a atenção para falácia da representação da classe “subalterna”. É problemática porque em sua maioria não é pensado nas suas diversidades e complexidades. A autora argumenta que “o sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo” (SPIVAK, 2010, p. 57).

O pós-colonialismo deve promover esses espaços por meio dos quais esses sujeitos possam falar. Dessa maneira, a Literatura Indígena Infantil atua como um veículo essencial para a resistência cultural das comunidades indígenas. Munduruku (2014), destaca que a Literatura Indígena Infantil é importante para formar consciência nas crianças sobre a diversidade indígena, as tradições e memórias dos povos originários, desafiando narrativas hegemônicas e contribuindo para a afirmação e valorização das identidades indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, a pesquisa revela-se essencial para a promoção do debate sobre a diversidade cultural, o fortalecimento das identidades étnicas e a desconstrução de narrativas hegemônicas. Ao reconhecer a importância dos estudos decoloniais, é possível enxergar como as vozes indígenas vêm ganhando espaço e ressignificando o cenário literário, proporcionando às crianças indígenas e não indígenas a oportunidade de se conectarem com histórias autênticas e representativas.

Foi possível entender que o surgimento da Literatura Indígena Infantil está intrinsecamente ligado às lutas e resistências das comunidades originárias, que buscam preservar suas tradições, idiomas e cosmovisões em meio a um contexto histórico de opressão e marginalização. Através do reconhecimento legal e do apoio institucional, as legislações que viabilizam a produção literária indígena desempenham um papel fundamental na promoção da diversidade cultural, no fortalecimento da autoestima das crianças indígenas e na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Dessa forma, a Literatura Indígena Infantil emerge como uma ferramenta poderosa para a resistência cultural, promoção de uma visão de descolonização e a construção de sociedades mais respeitadas. Portanto, é imperativo continuar fomentando a pesquisa e o desenvolvimento da Literatura Indígena Infantil numa perspectiva decolonial, ampliando o acesso a essas narrativas, valorizando as vozes dos povos originários e contribuindo para a construção de um ambiente educacional e cultural mais plural, equitativo e enriquecedor para todas as crianças, fora do ideal colonizador, abrindo espaços de representatividade.

REFERÊNCIAS

BANIWA, G. **“A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo”**. In: Constituições Nacionais e Povos Indígenas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

BRASIL. Lei 11.645/2008 (2008).

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**, 1988.

CASCUDO, L. C. **Literatura Oral no Brasil**. 3º ed. - Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

FRANCA, A; SILVEIRA, N. C. “A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira.” **Transinformação**, v. 26, n. 1, p. 67–76, 2014.

GRAÚNA, G. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2º ed. - São Paulo: Campanha das Letras, 2020.

MUNDURUKU, D. “Três reflexões sobre os povos indígenas e a Lei 11.645/08” **1º Encontro Brasil Indígena: A temática indígena na escola**. Edição Especial, v. 1, n. 1, 2014.

QUINTERO, P; FIGUEIRA, P; ELIZALDE, P. C. **Uma breve história dos estudos decoloniais**. São Paulo: MASP Afterall, 2019.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THIÉL, J. C. **A literatura infanto-juvenil indígena brasileira e a promoção do letramento multicultural**. Literartes, p. 88–99, 2016.

THIÉL, J. C. (2012). **Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

**ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA:
ONIROCRÍTICA DO LIVRO DA OUTRA
ORIGEM DO MUNDO ³⁸**Carlos Emílio Barreto Corrêa Lima¹

(*24.02.1956 – 02.04.2022+)

¹Doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.**RESUMO:**

As histórias contidas no livro *Antes o mundo não existia* (1980) passaram a ser escritas através de uma decisão. Com medo que a tradição de seu povo e de seus sopros, benzimentos e encantamentos narrativos se perdessem para sempre Tolamã Kenhirí (seu nome em português é Luiz Gomes Lana, indígena Desana da comunidade São João Batista do rio Tiquié, região do Alto Rio Negro, estado do Amazonas) resolveu copiá-la da tradição oral através da voz narrativa de seu pai Umúsin Panlôn Kumu (Firminiano Arantes Lana), um *kumu* (termo que significa sábio na linguagem Desana), detentor, do mesmo modo que os xamãs, do conhecimento tradicional, dos costumes, dos ritos, da mitologia profunda do povo, isto é, de sua memória, de sua tradição. Os Desana chamam a si mesmos de *Umukomahsã*, “gente do universo”. Tudo foi inicialmente passado da tradição oral para a escrita, primeiramente na língua Desana, e depois traduzido para o Português. Houve uma preocupação

³⁸ Organizado para publicação por Raul Agrela, Mestre e Doutorando em História pela UFC, viúvo e herdeiro do A., com a colaboração de Willis Santiago Guerra Filho, Prof. Tit. do CCJP-Unirio. Também é deles a proposta de qualificar como onirocrítica, literária, o modo singular do A. desenvolver como literatura também o estudo de uma literatura tão influenciada pelos estados oníricos como são as narrativas indígenas. O autor foi escritor, poeta, ensaísta, jornalista cultural, professor e editor. Nasceu em Fortaleza, Ceará, Brasil. Editou as revistas *O Saco*, *Cadernos Rioarte*, *Nação Cariri*, *Siriará*, *Letras & Artes* e *Arraia Pajéurbe*. Publicou os romances *A Cachoeira das Eras*, 1979, *Além Jericoacoara*, 1982, *Pedaços da História Mais Longe*, 1997, *Maria do Monte*, *O romance inédito de Jorge Amado*, 2008. Os livros de contos *Ofos*, 1984 e *O romance que explodiu* 2006 e o livro ensaístico *Virgílio Varzea: os olhos de paisagem do cineasta do Parnaso*, 2002. Doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Tem ainda inéditos os livros *Culinária Venusiana* (poesia), *Delta do rio suspenso* (ensaio), *A outra forma da Ilha* (contos fantásticos), *Teatro submerso* (dramaturgia para o fundo do mar), *Solário* (contos infantis). Co-fundou o CEP 20.000 em 1990 (RJ) e o projeto Rodas de Poesia e Percussão em 1999 (CE). Tem contos de sua autoria na antologia do conto fantástico brasileiro, organizada por Bráulio Tavares, *Páginas de Sombra* (2003) e na coletânea *Os Melhores Contos Brasileiros de Ficção Científica* (a sair), organizada por Roberto de Sousa Causo e também na primeira antologia de contistas brasileiros publicada na Itália, *Il Brasile per le Strade* (2009), organizada por Silvia Marianecci. No ano de 2018 foi lançado em Portugal seu romance *Maria do Monte, o Romance inédito de Jorge Amado*. Um longa-metragem de ficção, *O Barco*, direção de Patrus Cariry, filme baseado em um conto seu homônimo, do livro de contos *Ofos*, também foi lançado em 2018.

artesanal, escultural com essa tradição da mágica cerimonial, intrinsecamente ligada à recepção coletiva de entidades e forças da natureza. A escolha deste material imaterial não foi somente um acaso significativo, revelador de uma engrenagem impressentida e diversa, ou resultado de apelos intelectuais de superfície.

Palavras-chave: Literatura indígena; Desana; Onirocrítica literária; Cosmogonia indígena.

INTRODUÇÃO

Figura 1 - Lugar de saída, de nascimento da humanidade, vagina da Terra, na cachoeira de Ipanoré³⁹



Fonte: Acervo Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/fotos/povos-indigenas/buraco-de-origema-da-humanidade-na-cachoeira-de-ipamore-baixo-rio>. Acesso em: 01 de abril de 2024

Resolvi apresentar como trabalho de tese [para o doutorado em letras da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN] um mundo de anotações no sentido caligráfico maior, no leito-significante de um rio de rumos e começos. Como se tivéssemos diante de nós uma série de esboços combinados, sementes de capítulos, de múltiplas direções a pesquisar, de significados a apreender. Certos temas e motivações vêm de longe, das primícias de minha formação, de meus primeiros riachos-desejos de conhecimento. Não é à toa que combinei comigo mesmo inconscientemente desde o passado certos temas, fixações, certas cristalizações energéticas que me motivaram desde sempre, desde a infância quando fui dominado pela

³⁹ Por essa abertura na cachoeira de Ipanoré, a vagina da Terra, a humanidade veio ao mundo, dela nasceu literalmente, segundo a maioria das cosmogonias dos povos do noroeste amazônico, das quais faz parte o livro *Antes o mundo não existia*. Fonte: Acervo Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/fotos/povos-indigenas/buraco-de-origema-da-humanidade-na-cachoeira-de-ipamore-baixo-rio>. Acesso em: 01 de abril de 2024

grande força da região da escrita e por uma busca de um oriente diferente do Oriente, modelador de todas as minhas tentativas de aprender o invisível. Eis o meu projeto cósmico de linguagem essencial, tudo já se preparando em 1977. O texto é chamado *Porque escrevo*.

Procurar as razões é cair num abismo sem fim. Quando surgiram as raízes? Que força se elevou até mim, até um espaço de mim? Aqui o ego dissolve-se para responder. E mesmo assim não consegue. Essa voz coletiva gagueja, espria um vazio de sentidos não pronunciados. Não podemos falar. É um segredo secreto. Vivemos num território sulcado por rios de alma. Talvez todos juntos sejamos um só: um escritor-planeta, universo.

É uma espécie poderosa, de vento infinito. Ele tem sua fonte numa zona do corpo. Cresce envolvendo o corpo como uma aura de tempo. Nesse momento total sentimos um frio que vem de todos os ciclos da vida. É a atmosfera-substância da vida. As palavras vão nascendo escritas, num ritmo sincopado pelo pulsar de milênios que se tornam segundos. As imagens são sua terra. Elas se formam, pairam, e em sua vastidão percorremos numa tranquilidade sôfrega até a edificação da história, a fonte da história é antes do corpo.

Mas haverá palavras para explicar tal fenômeno? Será isso um fenômeno? Não tatearemos nos últimos corredores do impossível? O mundo, o universo no mundo e a alma envolvendo o tudo. Como descrever a melodia dessa medula que é o túnel através do qual caminhamos? Talvez a música explicasse. Da mesma forma que a presença do mar. Se acionássemos essa melodia marítima, a explicação seria ouvida, alimentaria os músculos, amplificaria o pensamento edificado das sensações. Ouviríamos o som do sentimento geral. E restávamos felizes. Talvez essa felicidade seja a resposta. Uma resposta sem fio condutor, sem narrativa, sem estruturas. Talvez aí chegássemos bem perto do começo de entender por que escrevemos. Ou a resposta seja a primeira palavra, o primeiro ir adiante. A primeira saída fora do útero e da casa: o mundo todo para atravessar.

É difícil chegar ao cerne do que não tem cerne. Porque o cerne é tudo e só desaparece. Não podemos apreendê-lo, mais fluído e volátil do que água. E ficamos entre os homens porque a busca, muitas vezes, parece que termina aí. Ou fugimos deles para recapturá-los na essência perdida e estiolada, naquele

setor íntimo da floresta, entre os bichos e a folhagem tangida pelo vento. Talvez aí possamos contar a grande narrativa da desgraça do homem e de todas as espécies. E então pensamos bem no alto e sonhamos. Nossos sonhos deslizam como uma esteira cromática veloz. Passamos a narrá-los. Chegamos a regiões energéticas onde se instaura o mito e o começo do que não teve começo. Brota o ritmo de que precisamos para escrever eternamente. Injeta-se a fonte como uma trajetória, um cometa que é o rio da caneta, fino e sutil como um horizonte em que lemos todas as substâncias que ali se amalgamavam vindas de todas as partes, reinos, emoções, químicas e dimensões.

Como nossa caligrafia ondula! Certas frases são escritas num formato mais cheio, mais sumarento. Outras são quase fileiras de plantas de galhos finos e eriçados, espinhos sensíveis. Por que o formato das letras? Sua sintaxe de sons? Sons que são tons de gritos, vidas liquefeitas sob a pressão máxima de regiões sem linguagem. Nascentes de cor. Nascentes de luz sonora: pensamento. Mananciais da vertigem do prazer. Pronunciadas na estrada do espírito da voz. Voz: foz do começo.

E não conseguimos parar. Queremos o mais. O movimento da busca significa infinito. Esse movimento é a escrita do texto. Faz-se uma hidrografia, rios dúcteis, de lubrificada capilaridade. A polpa somos nós. Todos nós. Os sem-fim. Os que são todas as coisas ou uma essência-existir-fluir que está entre a coisa e o ser. Vivemos de preencher os espaços de vácuo. Construimos o panorama do firmamento. Cada vez mais. O texto é uma fuga da dor para a perdida origem. O texto é a mãe universal com que nos agasalhamos. O tato da descoberta, o roçar da pele do homem com a da mulher. O orgasmo-rio do universo. O texto é o mergulho para o pleno, a nebulosa-vórtice, a espiral de luz, a nuvem da inteligência, a cintilação de um comprimento e uma envergadura de anos-luz intermináveis a iluminar o nada que, lentamente, com a linguagem, desaparece, vai desaparecer.

Viver nessa música-ritmo. A matéria criou sua própria alma em gradação. O texto é essa alma. E essa alma é a descoberta-narrativa do que ela é. E sendo, será sempre... escrevemos sem fim..."

DESENVOLVIMENTO

A escolha deste material imaterial não foi somente um acaso significativo, revelador de uma engrenagem impressentida e diversa, ou resultado de apelos intelectuais de superfície. Estamos diante de um centro energético, de todo um território de possibilidades ainda não de todo compreendidas, o que permite que este texto quase adiante estar situado mesmo antes de tudo, talvez de toda a nossa cultura, essa com a qual nos vestimos para tentar compreender que fenômeno total é essa escrita fluvial interminável. Bem, para bem começar, a escrita é somente a parte final e ao mesmo tempo intermediária, um novo limiar, de uma nova transformação que estas potências aqui inseridas acarretam e desencadeiam em todas as direções do tempo e do espaço. Uma cosmogonia é mais do que um universo inteiro e um feixe de intermináveis universos em gestações entrelaçadas, cruzadas, de forças e torrentes, de pássaros e princípios, vindos de dentro, de fora, de todos os lados e mundos.

Uma cosmogonia com toda a certeza não é simplesmente um fenômeno linguístico com elementos e termos combinatórios se coligando à esmo por suas rotações antagônicas ou mesmo imantações de suas diferenças complementárias, uma estrutura auto construtiva como um campo semântico que se dispõe a ordenar-se, devastando-se de si mesma numa ordenação semântica entrópica auto disponível em muitas outras partes ou lugares de fala. Toda cosmogonia tem vertebrações e uma estrutura não propriamente linguística, mas sim obedecendo a um relevo, a uma topografia ressonante, a uma geografia estridente que lhe é, literalmente, ao mesmo tempo seu suporte matérico e narrativo, sua trajetória-estória, seu molde-relevo constitutivo, e seu significado de energéticos conteúdos, sua toponimação.

Durante muito tempo isso foi esquecidamente sabido, [SIC] transperenfincou-se no infinito mito linguístico, na tapeçaria vendaval incessante e móbile atomístico dos signos, no outro mito do inconsciente freudiano, no ainda mais avassalador e hipnótico mito junguiano do inconsciente coletivo, ou na voragem desterritorializante das filosofias pós-

estruturalistas sem falar na cristalização matemático-combinatória cibernética totalmente desmagnetizadora, a do mito estruturalista do mito, todas estas experiências sendo todas elas também verdadeiras novas máscaras-seres transformativas da própria realidade, tentativas de furacões construtores, que realizavam num entrelaçamento de simultaneidades devorantes uma deriva voraz e distanciadora, baixando dos céus um imenso oleado epistemológico planetário de muitas camadas sobre a vasta face da Terra, oleado ventoso e rumoroso, de consistência barulhenta zoante que ocultou a própria ocultação da ocultação que se fez das cicatrizes, veios, mananciais e conformações geodésicas, estratos, tecidos vivos cantantes de terra, e registros gráficos das próprias etapas, corpos e plataformas de autofabricação dela magmesma magmítica Terra desde sempre, como numa asfixiante instalação estrategema do artista plástico Cristo em escala planisférica.

Criou-se uma geografia-máscara da Terra, um território totalmente matérico, máscara de plástico muda geológica de magnetismos falsos [SIC] desecoantes, [SIC] desmusicalizada e [SIC] desdançarinada a Terra de seu grande automapa tapeçaria asas-sistemas complexos energéticos e cabeleiras jorros de fluxos que são os próprios vestidos orgânicos da Terra. As plumagens, os adereços, os enfeites de canção e cerimonia da Terra haviam sido roubados: e isso tudo tinha se fragamontado assim num cambiante campo de ciências caleidoscópicas, numa grande máscara- furacão onde não mais havia uma só referência, um tronco de árvore em pé, um riacho cujo leito não tivesse sido mudado de lugar, uma montanha que não tivesse sido artificialmente, furtivamente transladada e onde todas as planícies e planaltos não houvessem se tornado totalmente imaginários, toda a geografia fugindo em revoada da terra, filtrados e esvaziados metricamente de seus tesouros pré-simbólicos, desvitalizada e desenergizada gradualmente em cada reduto seu.

Até 1980, quando da publicação oficial desta teogonia e cosmogonia indígena, o primeiro livro escrito por indígenas no Brasil, esse *Antes o Mundo Não Existia*, tudo nos chegava, os mitos, e lendas através de informantes nativos, mas de informantes que não escreviam esculpivamente de dentro das vestes orais das palavras faladas, sopradas almas penugens e nem transmitiam uma visão radial e detalhadamente panorâmica do mito, vozes cromáticas de acangataras primevas não sendo, como estes escritores,

praticamente oficiantes participativos e rituais cantores dançarinos das cerimônias e nervuras entoadas dos mitos.

Os informantes! Nunca diziam tudo, sempre fragmentários, alguns vazios reticenciais no longo panorama sonoro cantado do mito, do ciclo mitológico da grande folha de palmeira, da enorme mandala fluente desenhada na areia pisada aplainada de danças antigas superpostas da maloca central do dizer. Somente então, em 1980 se entenderia, ou se e começaria a entender a verdadeira compleição-longitude da enorme anaconda tonal, da Cobra Norato, da ritual cobra cromática quase sem fim de danças e relatos quando então os *kumua*, detentores de toda a envergadura antes narrativagante, da volumetria antes submarina e do veloscente comprimento quase infinito da história-longa-via-canoa, desse tema central e horizontal, da cultura do ser-regional do noroeste amazônico resolveram “descer” para a região da escrita, trazer das nuvens orais da memória a grande ladainha, o grande corpo de conversas, murmúrios e tons sempre em mutações e variações permanentes constantes de metamorfoses corpo/voz/coral do mito-viagem das lendas de origem.

O corpo agora da cobra textual na verdade é a própria história sagrada e topográfica da criação-universo cuja conformação narrativa remete às estruturas físicas da Terra, uma cosmogeografia. A partir daí a grande mandala-paisagem indígena pousou sobre antigas histórias-relances, reencantando-se. Antes tudo eram apenas aproximações, “relapsos”, relances, recortes, até simplificadas inversões propositais e artificiosas omissões (que pretendiam interseccionar, preservar os segredos mágicos ancestrais dos povos da grande narrativa-melopéia medular).

Portanto, até 1980 tudo era pedaços da grande história aparentemente perdida das gênesis da humanidade e do mundo. Pois tão importante quanto a premissa que toda a história está sendo narrada pela própria paisagem é que também há pontos “territoriais” de onde a história pode ser contada orquestradamente melhor, locais especiais onde a história pode ser contada, entoada e contemplada melhor. “No ponto mais elevado da Serra de Sant’Anna, para onde fomos a passeio, Ernesto contou-me a história emocionante de *Jurupari*. Estávamos sentados em um tronco de árvore, debaixo de uma palmeira”, provavelmente fosse a própria palmeira de paxiúba, que é o próprio “corpo-flautas” mais que simbólico, instrumental de *Jurupari*,

essa mesma palmeira concreta que recobria o contador do épico e seu ouvinte ocidental aos seus pés instalados, ela mesma modulando com suas palhas ali a “conversa”, umedecendo-a com seu halo vegetal, dulcificando-a com sua sombra simbólica como os frutinhas de *buiuuú* adocicam e promovem uma doce inteligência nos recém-nascidos durante as festas de nomeação – e a Serra de Sant’anna tem, ao que tudo indica e enuncia o “mito”, uma significação e uma função paisagística poderosa nas ocorrências mais centralizadas do seu desenrolar mnemônico.

O autor e estudioso europeu e seu “informante” contemplam do alto da serra cosmogônica amazônica “o grandioso panorama da mata virgem tropical, que se estende até as alturas do *Cuiuí*, nos confins do país”. Aqui poderemos comentar que o informante indígena (como já sabemos, Ernesto é o seu nome em Português) e o seu acompanhante e ouvinte antropólogo estão literalmente contemplando toda a história de *Juruparia* do alto da serra, com olhos de serra da estória, olhos de granito-fonte da história”. Porém, Wilhelm sabe quase de nada, que está tendo uma oportunidade única, simplesmente magistral; a de ouvir um épico de seu ponto-geográfico contemplativo paisagístico central de locução mais favorável e ao mesmo tempo contemplar todo o país onde a história-rio se desenvolveu através de seu próprio veloz desenvolver-se através.

Decorreu-se interna discursiva pelos rios, cachoeiras e pontos sucessivos da floresta. Mas os conhecimentos na época sobre esses assuntos e das interrelações totais, inclusive profundamente musicais e acústicas, não somente morfológicas entre paisagem e estórias orais haviam sido renegados, ocultados, esquecidos pelo lado mais pragmático da chamada Ciência Ocidental, principalmente com a chegada do tapete anti-mágico do estruturalismo que se infiltrara em quase todas as disciplinas das chamadas Ciências Humanas e o transplante em sequências desestabilizadoras e fragmentadoras dos métodos da linguística estrutural para os estudos fabulares narrativos. A natureza telúrica dos mitos originais era insidiosamente desestabilizada, desterritorializada literal e literariamente e o resultado era esse, que captamos neste depoimento do antropólogo alemão Wilhelm

Saake⁴⁰, imbuído já pelo anti-espírito da época: mesmo acessivelmente de olhos e ouvidos abertos o referido pesquisador tinha seus poros do corpo epistemologicamente fechados por uma pintura de tinta espessa demais. Cego de poros ele não percebeu o privilégio cósmico que recebia ali no alto da montanha, arrodado de uma paisagem que era a própria história (não apenas o cenário, bom que se frise) que ela, através de Ernesto lhe recitava moduladamente. Aquele ponto privilegiado em que ele e seu companheiro informante estavam no alto da serra era o melhor local para ver a paisagem-mito de todo ciclo épico de *Jurupari*, seu melhor lugar de fala e ponto-de-vista.

Até o ano de 2012, data da publicação coletiva *Rotas de Criação e Transformação: narrativa de origem dos povos do Rio Negro*⁴¹, quase ninguém dava atenção ou se preocupava realmente com isso, aqui no Brasil, de uma forma sistemática, ninguém ainda havia sacado quase nada nesse campo interdisciplinar que pode resultar no futuro na volta de uma Ciência total, que é nada mais nada menos que o antigo *Feng Shui*, acrescentadamente enriquecido agora com os novos conhecimentos e técnicas adquiridos já neste milênio.

Minha dissertação de mestrado⁴² (defendida no relativamente distante ano de 1998) era exatamente sobre este tema, sobre a redescoberta de uma teoria antiga - e que fora artificialmente julgada pouco científica, morta e inteiramente “ultrapassada” por novos aportes teóricos e metodológicos – toda ela fundada na relação intrínseca existente entre paisagem, literatura oral e contos de fada, paisagem e mito, paisagem e rituais, narrativas, geografia e cerimônias paisagísticas míticas antigas, e também dos estudos de resgate que fiz decorrentemente do esquecido e abandonado gênero literário descritivo, a paisagem, e a marinha, o conto descritivo, o conto aparentemente não-narrativo, totalmente pictórico, inteiramente visual, todo este longo ensaio meândrico parece que até hoje nunca foi lida por todos os antropólogos que de repente descobririam alegremente e com vivaz entusiasmo esse filão a partir

⁴⁰ Ver SAAKE, Wilhelm. “O muti do Jurupari entre os Baíwa”. In: SCHADEN, Ergon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1976.

⁴¹ ANDRELLO, Geraldo. **Rotas de Criação e Transformação: narrativa de origem dos povos do Rio Negro**. São Paulo: Instituto Socioambiental. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

⁴² LIMA, Carlos Emílio Barreto Corrêa. **Virgílio Varzea – os olhos do cineasta do Parnaso**. Fortaleza: Editora UFC, 2002.

das narrativas cosmogônicas dos povos do vastíssimo, completamente cósmico (isso sim!), e nada regional território do noroeste amazônico do Alto Rio Negro e seus afluentes.

O que eu escrevi então, na dissertação, os trechos que julgo os principais sobre o riquíssimo tema, a “Paisagem”:

Lendo um livro hoje também um tanto esquecido. *Les contes de Perrault et les récits parallèles, leurs origines, coutumes primitives et liturgies populaires*, de P. Santyves (publicado em Paris em 1923), percebemos e, aprendemos, que existe uma tradição que os contos populares toda ela fundada na ideia de que os contos de Perrault, por exemplo, os contos tradicionais, oriundos da tradição popular, comumente e elucidativamente chamados de contos de fadas, são reformulações literárias de uma tradição antiquíssima relacionada com os rituais religiosos mais remotos, pré-cristãos, diretamente conectados com os numes, as fadas e os gênios (ninfas, náiades, dragões, gnomos, dríades, ondinas, “espíritos” dos lugares), contos estes que eram verdadeiramente topológicos, misteriosamente, historicamente emanados das paisagens, de seus halos, aros, fragrâncias, matizes e frequências “artísticas”, de seus manes, de suas “inteligências” ondulatórias, de suas entidades vibratórias, de suas radiações espirituais, até das suas próprias formas geográficas, dos ritos ali próximos oriundos de suas dinâmicas presenças (inseridos nos seus núcleos topográficos, nos centros mágicos dos lugares, nos *loggares*, nas fendas, ou nas rochas, nos pontos de conexão mágica entre os mundos, nos pontos dos bordados energéticos, nos *omphalos*, nos lugares de transmissão divinas (como bem explicam descritivamente, eruditamente Mircea Eliade em seu *Tratado de História das Religiões* e Gutierre Tibón em seu *El ombligo, como centro cósmico: una contribución a la historia de las religiones*) nos seus arredores, nos seus halos, das relações ditas primitivas, primordiais dos habitantes humanos destes rituais de lugar em conjunção com os seus habitantes invisíveis, protetores, com os “encantados” deste lugares e das práticas, das cerimônias decorrentes destes mesmos ritos, sendo esses contos descrições dessas mesmas liturgias, -, segundo Santyves, é que foram surgindo os contos de fadas. Uma teoria curiosíssima, que saiu de moda dos estudos de genética fabular. Dessa teoria escreve quase cruelmente o famoso folclorista estadunidense Stiph Thompson em sua revisão histórica das sucessivas escolas teóricas que tentam explicar a natureza, as naturezas – assim estará melhor escrito -, as origens, a evolução, a propagação, disseminação e as diversas e proteicas formas e temáticas assumidas pelo *folktale*, o chamado conto popular, teorias que também tentaram diferentes formas para sua classificação; escreve Thompson: “*Outra característica particular da vida primitiva foi ressaltada por Santyves, (...) que estudou o conjunto dos bastantes conhecidos contos de Perrault e pensa que descobriu a origem última de cada um deles. Esses onze contos ele dispõe em três classes, mas todos eles, ele está convencido, têm suas origens demonstrável em algum tipo de ritual antigo. Santyves é cuidadoso em mostrar para cada um dos contos os absurdos das interpretações anteriores oriundas da escola mitológica de folcloristas; entretanto, as explanações substitutas que ele mesmo adiciona pareceram aos mais ponderados estudiosos não serem menos fantásticas do que aquelas que ele procura suplantar. Cinco dos contos (Chapeuzinho vermelho, Pele-de-asno, As fadas, A bela adormecida, Cinderela), ele afirma, têm sua origem em um ritual celebratório das estações; quatro (O*

pequeno polegar, Barba azul, Riquete do topete e O Gato de botas) remetem à cerimônias de iniciação; e em dois ele (A paciente Griselda e os Desejos ridículos) vislumbra vestígios de sermões medievais.

Os contos de fadas, como a própria denominação ecoava, eram realmente de fadas. Toda esta informação nos aproxima do conto de lugar, do conto de paisagem, da descrição paisagística, ou melhor escrevendo, da ficção paisagística, também inaugurada ou reinventada (no Brasil, talvez aprendida via literaturas de Poe) por Virgílio Varzea, seu iniciado leitor⁴³.

Avesso de seus avessos. Todos os elementos, de todos os seus deuses fonéticos ou não, todas as forças que ainda não haviam se revelado para as destinações da história desse livro-rio criacional foram se demonstrando um tanto antes de 1980, data oficial da publicação pela Livraria Editora Cultura desta obra aqui em questão. Relatar a história de como este livro escrito foi surgido e cristalizado em forma escrita desde seus milênios, lá bem trás, em seu *neblinlonge*⁴⁴ em seu interior-exterior-de-região e atmosfera, é mesmo começar a organizar os planos, a imensa folha-mapa com suas nervuras de meandros, de um romance-teoria, plumário e etérico, teo-rio, já com os seus começos de capítulos-fontes, com suas nascentes e ascendências. Desde suas nuvens acumuladas no início do mundo. Trovões e estações. Esta é a narração de apresentação dos acontecimentos ocorridos antes dessa nova e uníssona chuva cair sobre a Terra.

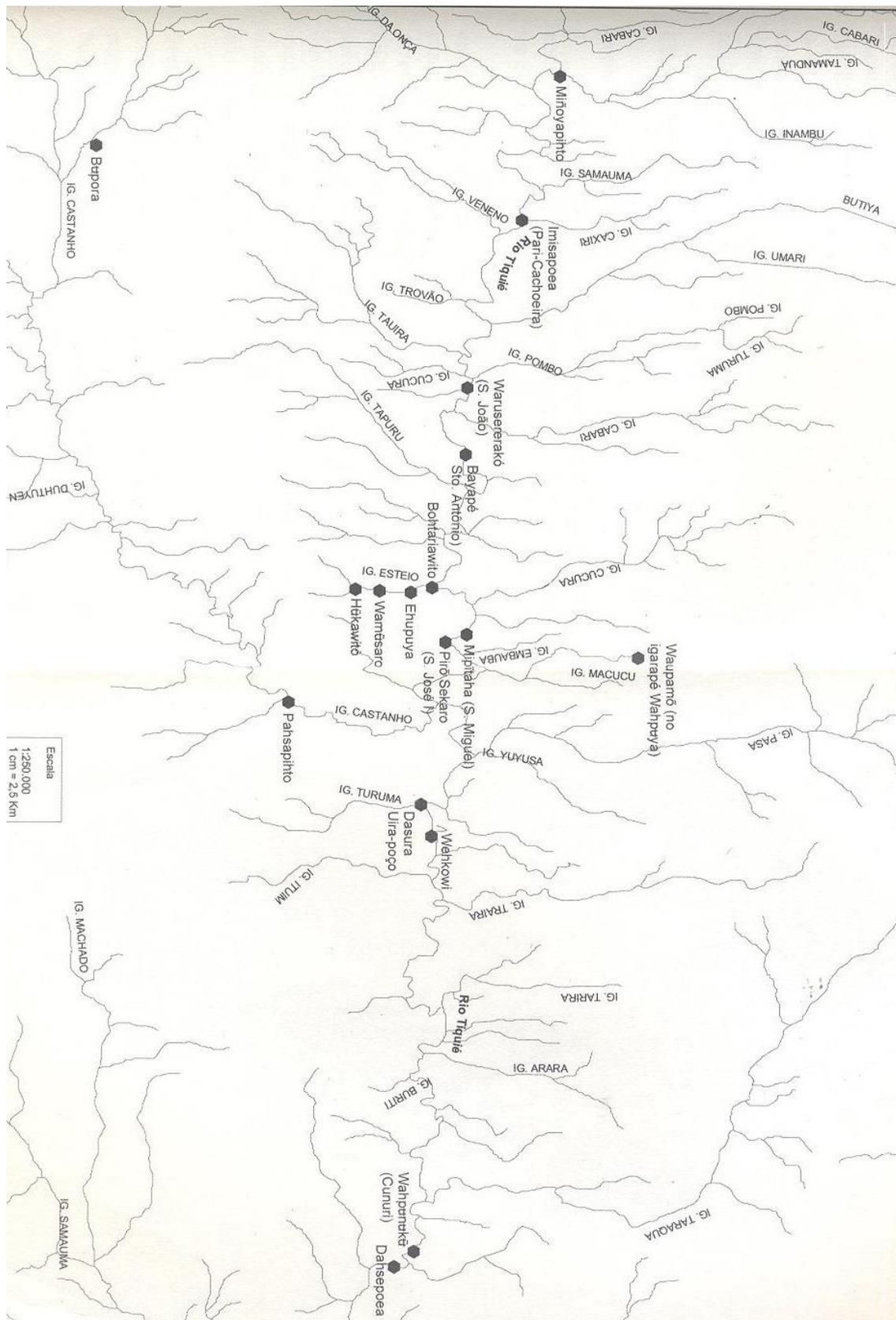
Dentre os mitos de origem, um, volta e meia repetido, e sobre o qual o narrador de *Antes o mundo não existia* insiste, é o dos nomes. Os nomes, segundo o narrador, são condicionados. (Para os indígenas não haveria arbitrariedade nos signos, ao contrário). O pajé-chefe dos Desana, que é também deus, ou um espírito, entidade superior e forte, serve-se de cores, ou matérias primas para fazer delas outra coisa, que nomeia segundo esta origem. Os nomes, como o universo, seriam gerados e geradores, ao contrário do que coloca Saussure. Os nomes têm certo poder para o qual os indígenas são especialmente sensíveis. Esta motivação dos nomes, faz com que ser e parecer tenham equivalências. Esta é a maior magia da cultura indígena⁴⁵.

⁴³ *Ibidem*. p. 75-77.

⁴⁴ Palavra neológica aproximativa para Português transcrita pelos irmãos Campos do neologismo *hindmoist* de James Joyce. Ver: CAMPOS, Augusto e Haroldo. **Panorama do Finnegans Wake**. São Paulo: Perspectiva, 4ªed, 2001.

⁴⁵ SPERBER, Suzi Frankl. O pensamento indígena, à luz do elemento lírico em mitos desana. 1999. **VI Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas**, 1999, p. 1.

Figura 2 – Trecho de mapa da região conhecida como Cabeça do Cachorro no Noroeste amazônico.



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Com o estudo do livro *Antes o Mundo Não Existia*⁴⁶, dos autores indígenas Umúsin Panlõn Kumu e Tolamãñ Kenhíri, os próprios conceitos de literatura, escrita, texto, literariedade, gêneros literários, língua, autoria, símbolo, mito, representação, estrutura entram em jogo, em nova trama perspectiva. E nossa própria percepção e visão habitual do mundo. Engendra-se uma nova cosmovisão. Como bem afirma Sérgio Medeiros⁴⁷ “diante de um poema indígena, seja ele oral ou escrito, certas concepções tradicionais da literatura e poesia poderão se mostrar tímidas ou limitadas” isto porque ela “põe em xeque a tradicional noção de gênero, pois é, ao mesmo tempo, mito, história, ciência, devaneio” e geografia, cartografia, acrescento.

Busca-se a fluvial naturalidade do futuro. Pois estamos, finalmente, diante de uma outra literatura, que nem é “ocidental” e muito menos “oriental”, fugindo aos cânones das chamadas grandes literaturas conhecidas até então, pois trata-se de uma literatura somente aparentemente de gênese muito recente, constituindo-se o nosso objeto de estudo em um dos maiores, mais substanciosos “textos mitológicos” até o momento escritos pelos indígenas brasileiros, sendo-lhe comparável em dimensão e importância, segundo Maria Inês de Almeida em seu ensaio *Os livros da floresta* (2004), até então, aquela data, apenas a uma outra obra congênere: *A mitologia sagrada dos Desana-wari Dihputiro Porá* (vol. 2, 1996) de Diakuru e Kisibi. Entretanto, desde esse período já foram meticulosamente publicadas na coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, mais 06 seis mitologias complexas, que são, de fato e relato, diferentes pontos de vista fluviais dos modos e cerimônias antiquíssimas que resultaram na criação do mundo: *Waferinaipe lanheke – A Sabedoria dos nossos Antepassados – Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari*, narradores: José Marelino Cornelio (Uapui Cachoeira), Ricardo Fontes (Ucuqui Cachoeira), Manuel da Silva (Uapui

⁴⁶ Esse livro teve sua primeira edição em 1980, organizada pela antropóloga Berta Ribeiro, pela Livraria Cultura, Editora de São Paulo. Em 1995 saiu em São Gabriel da Cachoeira uma segunda edição, com o título ampliado para *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã*, incluída na Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro com modificações, acréscimos, cortes e novas modulações ao texto original realizadas por Luiz Lana (Tolamãñ Kenhíri) com a ajuda da antropóloga Dominique Buchillet. Iremos acompanhar esse constante processo de mutação, de transformação, inerente à própria natureza metamórfica desse texto genésico ao longo de nossa tese.

⁴⁷ MEDEIROS, Sérgio. **Poética indígena desafia concepções usuais de gênero e leitura.** Folha de S. Paulo, 18 de janeiro de 2009. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1801200911.htm>. Acesso em: 20 de março de 2009.

Cachoeira), Luís Manuel (Ucuqui Cachoeira), Inocêncio da Silva (Santarém), Maria (Canadá) (vol. 3, 1999); *Upíperi Kalísi – Histórias de Antigamente-Histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana*, versão do clã Kabana-idakenayanapere, Manuel Marcos Barbosa (Kali), Pedro Garcia (Pukutha), Benjamin Garcia (Kali) (vol. 4, 2000); *Dahsea Hausirõ Porã uküshe wiophease merã bueri turi – Mitologia Sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*, Ñahuri (Miguel Azevedo) e Kumarõ (Antenor Nascimento Azevedo) (vol.5, 2003); *Isã Yekisimia Masíke’ – O conhecimento de nossos antepassados – Uma narrativa Oyé*, Moisés Maia (Akító) e Tiago Maia (Kí’mâro) (vol. 6, p.2004); *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*, Dominique Buchillet (org.), narradores Tõrãmu Bayaru (Wenceslau Sampaio Galvão) e Guahari Ye Ñi (Raimundo Castro Galvão) (vol. 7, p.2004); *Bueri Kãdiri Maririye – Os ensinamentos que não se esquecem*, Dominique Buchillet (org.), narrador Diakuru (Américo Castro Fernandes) e intérprete Kisibi (Durvalino Moura Fernandes) (vol. 8, 2006).

E, até agora, esse outro livro de teor também cosmogônico, outra fortíssima poesia emanando tonalmente das origens com a força unânime e redentora das montanhas entoadas da cristalina memória dos começos, de Gabriel Santos Gentil, *Mito Tukano. Quatro tempos de antiguidade: histórias proibidas do começo do mundo e dos primeiros seres* (2000), sem falar no poema criacional, da [SIC] criaoração, uma verdadeira cosmogonia, em versos quase hieráticos, de uma beleza adjacente às nascentes, da cosmogonia *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, publicada pelo antropólogo León Cadogan.

As características, formas de composição e de expressão, elaboração e produção dessa literatura mitológica são também bem outras daquelas pioneiras coletas mitográficas realizadas na mesma região cultural da bacia do Rio Negro feitas por Antonio Brandão do Amorim em *Lendas em Nhêngatu e em Portugues* (1928), Stradelli em *La Legenda Del Jurupari e outras lendas amazônicas* (1885), Curt Nimuendaju em *Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uapés* (1950) e depois por Alcionilio Bruzzi Alves da Silva em *A Civilização Indígena do Uaupés* (1962) e *Crenças e Lendas do Uaupés* (1994), e, em pesquisas de campo antropológicas possibilitadas por Stephen Hugh-Jones com o seu livro *The Palm and the Pleiades: Initiation and*

Cosmology in Northwest Amazonia (1979) e Gerardo Reichel-Dolmatoff em *Desana, le symbolisme universal des indiens Tukano du Vaupes* (1973).

Os conceitos de mito e de mitologia, e memória, e o que seja verdadeiramente a própria história do homem como até agora aqui foi contada sofrem extrema alteração com a própria instalação desses escritos feitos por indígenas, no momento em que não há a intermediação do mitógrafo, do etnógrafo, do historiador, do pesquisador científico, racional, materialista. Do mesmo modo com que acontece com os hábitos conceituais anteriores, o próprio termo literatura oral como era visto e demarcado por estudiosos tradicionais do assunto como Luís da Câmara Cascudo recebe uma estranha oscilação aqui. Já não estamos diante apenas de um único narrador modulando a voz e os gestos, daquele tradicional contador de histórias interagindo com uma plateia noturna em volta de uma fogueira propiciatória. Teremos até que ultrapassar as escalas interpretativas de Paul Zumthor sobre o tema e embarcarmos em novas “casas de transformação” conceituais.

Como anunciavam muitos dos relatos coletados na mesma área cultural do Rio Negro por Antonio Brandão do Amorim em seu *Lendas em Nheengatú e em Português* (1928) estamos no interior de uma literatura cerimonial paisagística imersiva urdida por muitos narradores simultâneos em intrincados entrelaçamentos vocais (um exemplo básico desse subgênero literário é o mito “A origem do fogo”, contido nesse conjunto de lendas)⁴⁸. Também as aproximações tentadas em comparar a literatura indígena com estéticas chinesas ou a escritas ideogramáticas, como faz Pedro Cesarino⁴⁹ em sua tese de doutorado sobre a poesia do povo Marubo, também do Norte do Brasil, parecem um bom impulso para qualquer apreciação inicial desses escritos onde tudo é um novo campo a desbravar, uma nova fronteira para os estudos literários.

Como escreve Maria Inês de Almeida em seu ensaio *Os Livros da Floresta*:

⁴⁸ Os Desana caracterizam-se por serem os melhores cesteiros entre todas as tribos da região da bacia do rio Negro. Uma civilização da palha. E toda a sua mitologia está escrita na paisagem, em inscrições em pedras na beira de rios e cachoeiras, todo o seu território é “simbólico” onde cada acidente geográfico constitui-se em um ser interagente, uma entidade-personagem participante ativa de sua tradição mítico-ritual. Uma literatura literalmente paisagística.

⁴⁹ CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.

A viagem que a leitura dos livros dos índios proporciona me instiga a compartilhar o que vejo com os outros. Como ler uma literatura que não se enquadra nos padrões conhecidos? Como sistematizar essa leitura? Quais categorias poderiam abrangê-la? Se a proposta é levar essa literatura para a Faculdade de Letras, como torná-la objeto de reflexões acadêmicas? Como ver o que ainda não se sabe? Como deixar existir o que ainda não se sabe?⁵⁰

As histórias contidas em *Antes o Mundo Não Existia* (1980) passaram a ser escritas através de uma decisão. Com medo que a tradição de seu povo e de seus sopros, benzimentos e encantamentos narrativos se perdesse para sempre Tolamã Kenhirí (seu nome em Português é Luiz Gomes Lana, indígena Desana da comunidade São João Batista do rio Tiquié, região do Alto Rio Negro, estado do Amazonas) resolveu copiá-la da tradição oral através da voz narrativa de seu pai Umúsin Panlõn Kumu (Firminiano Arantes Lana), um *kumu* (termo que significa sábio na linguagem Desana), detentor, do mesmo modo que os xamãs, do conhecimento tradicional, dos costumes, dos ritos, da mitologia profunda do povo, isto é, de sua memória, de sua tradição. Os Desana chamam a si mesmos de *Umukomahsã*, “gente do universo”. Tudo foi inicialmente passado da tradição oral para a escrita, primeiramente na língua Desana, e depois traduzido para o Português. Houve uma preocupação artesanal, escultural com essa tradição da mágica cerimonial, intrinsecamente ligada à recepção coletiva de entidades e forças da natureza.

Porque mesmo quando transformadas forçosamente na escritura da prosa ou do verso ocidental não chegamos durante uma primeira leitura ao imo gasoso, atmosférico, multifórmico de linguagem-ventania, de linguagem-furacão, dessas histórias? Porque se trata aqui, precisamente, de histórias rituais. E, mesmo de posse desse conceito, ainda assim não chegamos ao estado de proliferação original dessas histórias já que esses textos, quando pré-textos, são eles mesmos espíritos-envoltórios em forma de linguagem-canto-vestimenta-dança-desenho-música-fumaça-pintura-corporal. Os suportes originais desse texto proliferam em muitas dimensões performáticas.

De acordo com as tradições em que esses textos foram gerados, todo ato de tradução dessa cerimônia coletiva elaborada pelos seres dos diversos

⁵⁰ ALMEIDA, Maria Inês. Os Livros da floresta. In: _____ e QUEIROZ, Sonia. **Na captura da voz. As edições da narrativa oral no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica e FALE/UFMG, 2004. p. 236.

reinos da natureza através de seus receptores xamãs e *kumus*, agora chegados ao texto cursivo ocidental, é apenas uma aproximação para que a imaginação de seus leitores os recrie das formas mais criativas possíveis, formas de percepção ainda nem sequer intuídas entre nós, leitores urbanos não acostumados a um texto de autoria coletiva.

São textos mais que dialógicos, textos-multidão, cuja autoria é coletiva, imensas casas de rumores e transformações. Ditados pelos seres da natureza ou de onde receberam os *kumus* essas palavras originais. Começamos apenas a vislumbrar estruturas, gêneros e estéticas que ultrapassam muitos dos modelos anteriores das Poéticas conhecidas. Como também escreve Maria Inês de Almeida, no mesmo ensaio citado acima, sobre esse novo caudal literário que bate à porta da academia:

Com o movimento de constituição da literatura indígena, deverá acontecer uma transformação nesses parâmetros teóricos, como a que foi ensaiada por Mário de Andrade, em *Macunaíma*. Escrevendo seus mitos, os índios assumem justamente sua dimensão estética, entendida como vontade de fazer obra de arte, embora continuem a colocar em cena figuras e não exatamente personagens, embora continuem a fazer peças literárias que, diferentemente do que os teóricos pressupõem sobre o romance, não são obras individuais⁵¹.

O estudo dos mitos-rituais mantidos estruturados pela tradição oral e mnemônica quando transformados em texto literário numa obra como *Antes o Mundo não Existia* e outras que lhe são correlatas com as quais se pretende fazer aproximações comparativas, coloca a própria noção de texto literário num âmbito semântico novo, imprevisto. Como afirmou Ángel Rama num dos primeiros ensaios escritos sobre este livro-marco na literatura brasileira, o que ocorreu a partir da instalação escrita desta obra foi a substituição da “transmissão dos mitos da criação e dos mitos explicativos da realidade ambiente que se exercia nas malocas Desanas através de duas festas coletivas (*dabacurí* e *caxirí*) das quais participavam todos os moradores das malocas vizinhas”, “festas às quais assistia-se com pinturas cerimoniais, instrumentos musicais, vestes especiais e onde cumpria-se um ritual prefixado, bebendo, dançando, e recitando os mitos com a participação dos *kumu* e *pajés* que eram geralmente os anciãos do povo” e onde “intensificava-se o clima comunitário com o consumo de drogas, especialmente “*yagé*”, o *caapi* e

⁵¹ *Ibidem*, 254.

entidades sobre-humanas cosmológicas, todo esse complexo estado multissensorial atingido por uma comunidade orgânica, era agora completamente

substituído por um homem que já não fala com o outro, mas escreve e escreve solitariamente com o seu lápis e papel, desejando que outros homens longínquos e também sós o leiam e procurem reconstruir com a sua imaginação os complexos códigos executados nas festas comunitárias.⁵²

Texto e performance total orquestrado por dançarinos, mágicos, espíritos animais, entidades atmosféricas, espíritos ancestrais, seres humanos, seres geográficos que têm o tamanho espiritual de paisagens inteiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se depreende da simples leitura desse trecho citado, é de uma arte total tão perseguida por toda a vanguarda ocidental desde o simbolismo francês quando do encontro com a ópera wagneriana, a qual tanto impressionou o poeta Mallarmé, influenciando-o em sua busca do livro que abarcaria todos os livros, da qual surge esse texto transformador e fundador. Ele é a reprodução textual de todo um ambiente cerimonial, uma história mágico-cerimonial. Tudo, ou quase tudo, o que a vanguarda tem buscado e nem sequer ainda imaginou já se encontra no pré-texto ritual de *Antes o Mundo não existia* e em muitos outros textos similares e (des)semelhantes escritos por escritores e intelectuais indígenas brasileiros que têm vindo à lume a partir principalmente de 1980, data da publicação da obra que pretendemos estudar em seus múltiplos desdobramentos.

De uma maneira maciça, em outro plano, este livro também estimula e obriga a repensar conceitos e a reconsiderar muito do que se imaginava até aqui sobre literatura, mito e ritual. Oito anos depois de ter sido lançada sua primeira edição, parte dele foi traduzido para o espanhol na revista *El Passeur*, de Madri, por iniciativa minha como editor, em número especial sobre a cultura brasileira chamado de *Brasil Brasil Brasil* (1988). Seus manuscritos originais estão conservados em Turim, tendo sido editados na Itália com o título de *Il Ventre dell'Universo* (1986). Já foi também traduzido

⁵² RAMA, Ángel. **A importância inaugural de “Antes o mundo não existia”**. *Jornal Letras & Artes*, n.11, outubro de 1987.

para o francês e existe uma versão completa para o espanhol. Em 1975, quando ainda estava sendo escrito no interior da floresta, uma versão compacta de Feliciano Lana, parente dos autores desse livro comunal aural serviu de base para a escrita da peça *Desana, Desana* do escritor Marcio Sousa e do poeta Aldísio Filgueiras, talvez a primeira experiência de teatro ritual realizada no Brasil, como veremos logo mais adiante.

Este *Antes o mundo não existia* é desmodelante, portanto, desencadeador, proliferante. Como o primeiro livro inteiramente escrito por indígenas no Brasil, a primeira obra literária indígena da literatura brasileira em todos os tempos, ele abriu os portais para que outros textos indígenas se gerassem em muitas outras partes do país. Obra nutriz, inaugural, paradigma para toda uma nova literatura.

Portanto, várias e novas, e também esquecidas questões, entram em jogo e em ressonâncias semânticas imprevistas por causa do lento estrondo paisagístico produzido por este livro sem limites e bordas tradicionais materiais nestes trabalhos que aqui empreendemos, que ultrapassam muitas das linhas dos estudos investigativos que comumente se fazem sobre as obras literárias. Estamos diante de um novo objeto material, ambivalente, multídebro, um texto coletivo, um texto-teatral de arquitetura religiosa que ultrapassa as fronteiras do conhecido nos estudos literários. Um texto profético, ritual, cosmogônico, multidimensional e transformador como este obriga evidentemente a seus estudiosos a se utilizarem de amplos recursos interdisciplinares para sua elucidação. Toda uma nova corrente da literatura brasileira vai surgindo influenciada pela leitura de cosmogonias indígenas e de livros escritos por indígenas diretamente inspirados em rituais, o esquecido e inovador romance *O Homem do Sambaqui (Uma Estória na Pré-História)* (1975), de Stella Carr, certa faixa expressiva da poesia de Manoel de Barros, as obras mais recentes de Douglas Diegues, parte da obra literária de Carlos Emílio Corrêa Lima que procura inventar cosmogonias inteiras fictícias, como nos contos “Olumbilorô e a floresta prisioneira” e “Róia!”, ambos inseridos no livro *O Romance que Explodiu* (2006), ou no romance *A cachoeira das Eras* (1979).

Estamos, e isso é que é o mais importante de tudo, em uma fase de renascimento da literatura brasileira, desta vez protagonizada pelos próprios indígenas que anteriormente eram somente objetos para a inspiração dos

escritores e poetas brancos urbanos. O indígena sempre foi um dos personagens principais de nossa literatura, desde os primórdios. Num certo sentido ele foi o elemento básico de sua fundação, quando do romantismo e do pré-romantismo, com a poesia indianista de Gonçalves Dias e a ficção também indianista de José de Alencar. Depois esse indianismo foi refundado em uma nova escala linguística e estrutural por Mario de Andrade que se apoderou dos escritos etnográficos de Koch-Grümbert em *Macunaíma* (1928), e das pesquisas em literatura oral de Luis da Câmara Cascudo, obra que pode ser considerada como um novo território poético-narrativo que consagra o pensamento mágico indígena e que prospera uma escrita modelada pela oralidade coletiva das tribos da floresta e também pela oralidade univocal não dialógica do sertanejo mestiço do Nordeste. Essa mesma tentativa de se apoderar de uns tons emanados da linguagem, agora totalmente imantada desde os contos orais amazônicos, da *poranduba* fluvial de uma fala indígena original, remota e arquetípica, que transfunde a sintaxe da literatura brasileira, reencantando-a pela presença reestruturante orientada a partir do mito, iremos encontrar no poema *Cobra Norato* (1931), de Raul Bopp. O que podemos afirmar é que existe um indianismo permanente em nossa literatura, cíclico e recorrente, que vai, na segunda metade do século XX, refundar-se mesclado com as características narrativas de um realismo cada vez mais urbano preponderantes da época, redundando em obras de grande envergadura numa refundação modernista do gênero épico, como nos romances *Maíra* (1976) e *Utopia Selvagem* (1982) de Darcy Ribeiro, e *Quarup* (1967) e *A Expedição Montaigne* (1982), de Antonio Callado.

Couto de Magalhães em pleno século XIX em *O Selvagem* (1875), livro que registrou literariamente pela primeira vez mitos ameríndios no Brasil lamentava que os indígenas não tivessem nem imprensa, nem escritores, nem letras.

Bem, esse tempo trágico passou.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Inês. “Os Livros da floresta”. In: _____ e QUEIROZ, Sonia. **Na captura da voz. As edições da narrativa oral no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica e FALE/UFMG, 2004.
- ANDRELLLO, Geraldo. **Rotas de Criação e Transformação: narrativa de origem dos povos do Rio Negro**. São Paulo: Instituto Socioambiental. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.
- CAMPOS, Augusto e Haroldo. **Panorama do Finnegans Wake**. São Paulo: Perspectiva, 4ªed, 2001.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.
- LIMA, Carlos Emílio Barreto Corrêa. **Virgílio Varzea – os olhos do cineasta do Parnaso**. Fortaleza: Editora UFC, 2002.
- MEDEIROS, Sérgio. “Poética indígena desafia concepções usuais de gênero e leitura”. **Folha de S. Paulo**, 18 de janeiro de 2009. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1801200911.htm>. Acesso em: 20 de março de 2009.
- PANLÕN KUMU, Umúsin; KENHÍRI, Tolamã. **Antes o Mundo Não Existia**. RIBEIRO, Berta G. (org). São Paulo: Cultura, 1980.
- PANLÕN KUMU, Umúsin; KENHÍRI, Tolamã. **Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã**. 2ª. ed., Luiz Lana (Tolamanh Kenhirí) em colab. Com Dominique Buchillet, São Gabrel da Cachoeira: Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, 1995.
- RAMA, Ángel. “A importância inaugural de “Antes o mundo não existia”. **Jornal Letras & Artes**, n.11, outubro de 1987.
- SAAKE, Wilhelm. “O muti do Jurupari entre os Baíwa”. In. SCHADEN, Ergon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1976.
- SPERBER, Suzi Frankl. “O pensamento indígena, à luz do elemento lírico em mitos Desana”. 1999. **VI Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas**, 1999.

**PREFÁCIO-VIAGEM, OFICINAS DE
TEATRAULAS E RELATO DA VIAGEM AO
*BAHSERIKOWI***

Fabiana Serroni Perosa¹; Willis Santiago Guerra Filho²

¹Graduada em Comunicação das Artes do Corpo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, habilitação em Teatro e Performance (2004). Mestranda no Instituto de Artes da Universidade do Estado de São Paulo (IA-UNESP);

²Professor Titular do Centro de Ciências Jurídicas e Políticas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (CCJP-Unirio), responsável pelas disciplinas de Antropologia Jurídica e Introdução à Política.

RESUMO:

Assim como os sonhos e as artes em geral, a literatura nos traz a possibilidade de experimentar muito mais do que na vida cotidiana, ordinária, nos oferecendo o extraordinário. Inclusive o próprio desaparecimento, a própria morte, ainda em vida, pode ser experimentada, nos fornecendo um poder que é de todo diverso daquele poder. Isso porque a fonte deste poder seria a sobrevivência à morte dos outros, enquanto a fonte do poder da literatura e das artes em geral seria oferecer a sobrevivência à própria morte. É que ao produzirem um mundo ilusório, assumidamente ficcional, um mundo sonhado e de sonhos acordados, tendo reconhecido sua impotência diante da vida e da morte, desejando a morte como parte da vida e, portanto, sem desejar acabar com a própria vida, adquirem frente à morte uma posição de superioridade. Importante, neste sentido, a iniciativa do antropólogo e indígena tukano João Paulo Barreto, ao abrir em Manaus o *Bahserikowi*, um centro de cura com a prática de seus profissionais conhecedores do *Bahsesé*, que ele recusa qualificar como espiritual, por conta da sua materialidade, ainda que outra. Também não lhe agrada que se mantenha sagrado, separado, justamente por ser da ordem da santidade, da sanidade.

Palavras-chave: Teatraulas; Antropologia; Onirismo; Literatura

INTRODUÇÃO

Em texto intitulado “O Sagrado Selvagem”, publicado em obra homônima, o antropólogo francês Roger Bastide, outro dentre diversos que estiveram no Brasil pesquisando e lecionando, principia fazendo alusão ao dito de Nietzsche, sobre a morte de Deus, como sendo já praticamente o mesmo

daquele que à época (o texto é oriundo de uma palestra proferida em 1973) se associava a Michel Foucault, sobre a morte do Homem. Isso quando a voga estruturalista fazia eco a pronunciamentos como o de Heidegger, em sua célebre carta a Jean Beaufret, asseverando o despropósito e a impertinência do humanismo. Que o anúncio da morte de Deus (e da religião) correspondesse ao anúncio também da morte do Homem (e do humanismo), para Roger Bastide, seria “lógico, já que o homem só se constitui como homem através de sua relação com os Deuses”.

E, de fato, é o que constatamos, se recorremos ao que nos ensina a antropologia, uma ciência, derivada da filosofia moderna. E sendo moderna, ocidental, seria uma decorrência do cristianismo, por condicionada ao advento da subjetividade humana, referida ao Deus interiorizado e encarnado dessa religião, que os romanos demoraram três séculos para aceitarem como sendo uma religião propriamente, e menos de um século, depois, para a tornarem religião oficial. A perspectiva cristã, paulina, para ser mais preciso (com Alain Badiou), é de onde advém um universalismo que tem como pressuposto fundamental a unidade do gênero humano, para sair em busca de regularidades incidindo sempre que estejamos diante dele, ou seja, de formas de se ser humano, como nós, ainda que se pareçam tão diversas. Apaga-se assim diferenças, procedendo um “homo(higie)nização”, verdadeira “pasteurização”, a dificultar a aceitação de diferentes modos de se conceber a si e outros como humanos. Daí a necessidade de um outro (*alter*) humanismo, admitindo a legitimidade de versões as mais diversas, como aquelas do chamado “perspectivismo xinguano” (Eduardo Viveiros de Castro).

Em todas as formas de organização social – e o humano só se manifesta e prospera em alguma delas – tem-se a presença do que para os seus componentes seria sagrado, índice de uma presença não-humana, a ser reverenciada, como divindade. Na esteira de René Girard, autor de “A Violência e o Sagrado”, tal como Michel Serres (em “O Incandescente” e, de uma outra perspectiva, Lévinas, em obra cujo título já indica a distinção proposta: “Do sagrado ao santo”), é preciso distinguir, no que é tido como divino e sagrado, a sacralidade e a santidade. O sacro é, literalmente, o excluído, o separado, mantido de fora do que é comum, profano – isto é, restrito aos que têm acesso ao lugar em que, secretamente, se pratica ritos iniciáticos -, e uma tal

segregação pressupõe o emprego de violência, física ou simbólica, para que se verifique, bem como se mantenha. É um índice da presença de uma insanidade, ameaçadora, posto que pelo que se considera sagrado se está disposto a matar e morrer. O santo, a santidade, como a própria etimologia sugere, ao contrário, é decorrente da sanidade, de uma compreensão sã e salutar, salvadora, capaz de desativar os dispositivos mortíferos que agem, sobre e através de nós, humanos. Esta cura, porém, requer a prévia existência da doença, do mal, a serem desfeitos. A compreensão filosófica do Direito, por filosófica universalista e, logo, humanista, que aqui se pretende esboçar, há de partir do entendimento da relação dele, por um lado, com esta violência, sacra, que é uma realidade, própria a nós humanos, por encontrada sempre que se tem a presença de uma organização social humana, e de outro lado, com a paz, santa, idealmente almejada, na convivência com os que fazem parte de dita organização, bem como no interior de cada um e também externamente, nas relações com os que dela não fazem parte, mas, em geral, pertencem a alguma outra, onde podem haver concepções diversas sobre como e o que se há de respeitar – no limite, por ser sagrado.

Importante, neste sentido, a iniciativa do antropólogo e indígena tukano João Paulo Barreto, ao abrir em Manaus o *Bahserikowi*, um centro de cura com a prática de seus profissionais conhecedores do *Bahsesé*, que ele recusa qualificar como espiritual, por conta da sua materialidade, ainda que outra. Também não lhe agrada que se mantenha sagrado, separado, justamente por ser da ordem da santidade, da sanidade, e assim realizou o gesto de profanação, ao qual Agamben alude como sendo a restituição ao uso comum do que vem sendo indevidamente privatizado.

E aqui há uma conexão quanto ao que seria de se conceber como humano, na cosmologia Tukano, coincidente com a Desana e similar a outras, tanto xinguana como das mais diversas latitudes, a configurar assim um universalismo da variação e diversidade, unidade na diferença. Como se trata de alteridade, facilmente se conclui que há um outro lugar para além desse em que estamos e da abóbada celeste, de onde descendemos, e decaímos, os seres animados todos. Para lá voltamos, passado o período da vida aqui, agora, reencontrando a forma originária de ser(mos) humanos. Há, no entanto, formas de acesso, passageiras, desse outro lugar ainda em vida, nos estados

oníricos, adquiridos com auxílio dos que aprenderam a trafegar por eles, seja durante o sono, seja com auxílio de determinados estímulos aos sentidos, para aguçá-los. Tais estímulos podem ser sonoros ou por ingestão de substâncias como a ayahuasca. Do ponto de vista neurológico, recente pesquisa demonstrou que para o cérebro não há distinção quanto ao que é percebido durante o estado onírico e aquele considerado lúcido – a rigor, menos lúcido do que o outro, que então, seria hiperlúcido, ou “alterlúcido”.

DESENVOLVIMENTO

Em outubro de 2023 ministramos uma oficina de literatura e teatro sobre o texto “Prefácio-Viagem”, de Carlos Emílio Correia Lima, peça essencial da literatura fantástica latino-americana brasileira dos anos 1970, que se aproxima da oralidade e cosmogonia indígena, de um corpo extensão do mundo magnetizado por uma humanidade-substância que se prolifera no múltiplo. Carlos Emílio foi um poeta, ficcionista, ensaísta, crítico, jornalista, editor, pesquisador de literaturas indígenas e professor, cearense, um dos maiores vulcões da cena cultural brasileira dos últimos 40 anos. Seu texto, “Prefácio-Viagem”, o de abertura do seu segundo livro publicado, *Ofos*, apresenta um “desenredo” vertiginoso e plástico, que em sua tessitura fantástica eleva a linguagem à dimensão de uma força de sobrevivência e combate.

Assim como os sonhos e as artes em geral, a literatura nos traz a possibilidade de experimentar muito mais do que na vida cotidiana, ordinária, nos oferecendo o extraordinário. Inclusive o próprio desaparecimento, a própria morte, ainda em vida, pode ser experimentada, nos fornecendo um poder que é de todo diverso daquele poder que, segundo Elias Canetti, é o poder do opressor, do “detentor de poder” (*Machthaber*). E provavelmente ele chega a tais conclusões inspirado em suas leituras e estudos de Kafka, de quem se reconhece ser um descendente espiritual e a quem considerava dentre todos e de tudo o que melhor conhecia a natureza do poder. Isso porque a fonte deste poder seria a sobrevivência à morte dos outros, enquanto a fonte do poder da literatura e das artes em geral seria oferecer a sobrevivência à própria morte. Então, enquanto uns se iludem com o poder que imaginam ter, por ter a vida de outros em suas mãos, ou mesmo por vê-la se acabar enquanto permanecem

vivos, é bem diferente com o escritor, o artista em geral. É que ao produzirem um mundo ilusório, assumidamente ficcional, um mundo sonhado e de sonhos acordados, tendo reconhecido sua impotência diante da vida e da morte, desejando a morte como parte da vida e, portanto, sem desejar acabar com a própria vida, adquirem frente à morte uma posição de superioridade. Essa é uma posição de soberania, diriam os franceses Georges Bataille e Maurice Blanchot. Eles estão conscientes da presença aí de uma relação de origem ou genealógica, como se há de designar, nomeando assim uma metodologia de trabalho filosófico, a partir de Friedrich Nietzsche e um seguidor francês dele, Michel Foucault, na sequência dos outros dois apenas referidos. Nomeia-se assim a relação que guarda uma tal noção com a instância suprema e maximamente soberana, onde se situa a própria divindade, enquanto o “Senhor” do Universo.

Da mesma forma que a experiência da morte, não há mesmo também como transmitir a experiência da dor sentida a outros e nem eles estariam dispostos a senti-la, de qualquer forma. Mas o que mesmo assim impele a que se narre uma tal experiência, que ela seja elaborada, poeticamente, em especial, é a circunstância dessa dor ter sido infringida por seres igualmente sofredores, os quais assim procedendo assumem a posição denominada por Elias Canetti, em seu clássico estudo “Massa e Poder”, como a do “sobrevivente”. Este é aquele que, sendo um poderoso, detentor de poder (*Machthaber*), tendo o poder para tanto, impõe a outros a morte e o sofrimento para assim sentir-se acima (*über*) da vida (*Leben*), com o sofrimento e a morte que dela fazem parte, ou seja, um “sobre-vivente” (*Über-lebend*), quando ela é indissociável de tais circunstâncias.

Somos um ser que não suporta bem uma existência, que sabe finita, limitada temporalmente, embora por tempo indefinido. É o que Elias Canetti sugere em sua peça *Os Numerados* ser a fonte de todo o sofrimento humano, donde na sociedade “ideal” ali descrita as pessoas serem nomeadas pelo número de anos que viverão, isto é, serem “numeradas”, e isso por um sacerdote, que atribui esse número/nome quando do nascimento e vela para que no prazo nele assinalado efetivamente ocorra a morte, já sabida e, logo, esperada, sem sobressaltos e preocupações para a vida. Na vida real, o mais comum é que este ser que nós somos procure consolo para essa precariedade

de sua vida imaginando uma outra vida, que lhe é garantida por um outro Ser, infinito, onipotente, onisciente etc. etc., ou seja, dotado de características que são o oposto positivo daquelas que ele/nós próprios possui/possuiu, embora esse oposto positivo decorra da negação do que somos: finitos, impotentes ou “só potentes”, in(s)cientes ou “só cientes” etc. etc. Daí que haver esse “grande Outro” de nós mesmos termina ajudando muito pouco a nos consolar, quando não traz um sofrimento ainda maior do que o daqueles que não O concebem, com justificativas, no mínimo, insuficientes.

Neste ponto, face à degradação da vida em forma de morte, em nosso tempo, é que Foucault sugere, em termos políticos, se deva entender a soberania, enquanto o exercício bem engendrado das relações de dominação e poder, com a fórmula do *fazer morrer e deixar viver*. Há os que não importa se morrem, e é até necessário que morram, para que vivam outros, os escolhidos, ungidos, consagrados – soberania é uma noção, primeiramente, religiosa, teológica, teológico-política, diria Carl Schmitt.

Daí que hoje chegamos a essa situação em que a preocupação maior é com a manutenção da vida biológica de cada um, donde a importância de que haja riscos a serem combatidos, como o de contrair doenças, ser vítimas de catástrofes naturais, ou também daquelas sociais, como a criminalidade, a fim de assim se justificar o poder político governamental, nos quadros do que Foucault tão bem qualificou de “biopolítica”. A vida em sociedade é tida como permanentemente ameaçada e do que se trata é de defendê-la, sendo o sentido que nos tem sido oferecido para vivê-la aquele de mantê-la e só, sabendo que em algum momento, e a qualquer momento, se vai perdê-la. É pouco, muito pouco, para quem tem necessidades que não se resumem àquelas meramente biológicas. Ou, talvez melhor dizer, para quem possui, além de necessidades, desejos.

Assim sendo, mais do que da produção de mercadorias e novos produtos, devemos precisar de fábricas de sonhos, de desejos condensados em objetos de arte, ou de culto, serem oferecidos no mercado de ilusões que ainda haverá, enquanto ainda houver esse ser incompleto e desejoso de preenchimento que somos nós. Preencher o tempo é do que se trata afinal, o tempo em que se deseja, e se deseja infinitamente, numa estrada que sempre

nos permitirá por ela passar para assim chegar, não ao fim dela, mas ao nosso, com a sensação de vida bem cumprida.

É neste sentido que entendemos deva se buscar a realização de trabalhos como o que temos desenvolvido em oficinas e nas chamadas teatraulas. Tendo iniciado esse trabalho com tragédias gregas, em especial a chamada “trilogia tebana”, de Sófocles, com destaque para “Antígona” e “Édipo Rei”, bem como textos de Franz Kafka, experimentamos a abordagem com o referido texto de Carlos Emílio. Vale apresentar um relato sobre esta experiência das oficinas de literatura, teatro e filosofia.

Eram oficinas de criação dramatúrgica que partindo dos textos do autor pretende criar um texto teatral que expresse o drama kafkiano, sua tragicomédia. Partindo do entendimento de que sua obra tem como centro nervoso, motor, os conflitos engendrados numa difícil relação com o pai, como ele mesmo afirma em uma passagem da sua célebre “Carta ao Pai”: “Meus escritos tratavam de você, neles eu expunha as queixas que não podia fazer em seu peito”. Então, caso se tomasse a adaptação do texto da “Carta ao Pai” como eixo dramatúrgico, em torno deste eixo, posto em movimento giratório, e impulsionados por este movimento, procurava-se catalisar outros textos e trechos da obra kafkaniana, como aqueles que ele manifestou interesse em ver publicados reunidos sob um mesmo título, “Filhos”, a trilogia formada por “O Veredicto”, “O Foguista” (primeiro capítulo do romance *América*) e “A Metamorfose”.

A escolha prévia de um dos seus textos como eixo, um recorte narrativo dentro do vastíssimo território kafkiano, tinha o intuito exclusivo de, como um mastro de navio, estruturar a embarcação, mas de forma nenhuma determinar os rumos da viagem (embora o navio já contenha, por assim dizer, idiosincrasias.)

Para impulsionar a criação literária que assim lançávamos, tínhamos em mente utilizar de uma tática, misto de filosofia e teatro, foco, justamente, de nossas pesquisas, testada por ocasião dos cursos por nós ministrados em centros culturais como a Casa Mário de Andrade, Centro Cultural e de Estudos Superiores Aúthos Pagano e Casa das Rosas, onde os participantes eram incitados a “tatear” o texto por dentro, numa espécie de filosofia corporal, em que atuar e refletir são parte de um só todo - se encaixam, se nutrem, se

excitam, se namoram. Esses, que a nosso ver, vêm se constituindo como verdadeiros laboratórios de sobrevivência nesses tempos difíceis que enfrentamos, têm sua força gerada da sinergia entre literatura, filosofia e teatro.

Isso porque, para balizarmos nossa pesquisa filosófico-corporal prática, lançamos mão de recursos teatrais, filosóficos e literários, quando inclusive a tradução do texto flutua. De tudo se faz matéria, argamassa a ser trabalhada a muitas mãos. As palavras vão sendo testadas no calor da cena, modificadas, e tudo se reelabora, se modifica e persiste, ao insistirmos neste trabalho com a matéria corpo, pensamento, palavra, escrita e falada - às vezes mais suado, às vezes menos, brota vivo o verdadeiro sentimento, a seiva, do texto ao qual nos lançamos.

A proposta, portanto, tendo o texto "Carta ao Pai" como motor do trabalho, seria uma criação que tivesse como protagonista o próprio Franz Kafka, o personagem principal da carta, escrita em primeira pessoa, mas de forma que a tornava povoada de personagens seus, interpretadas como peças de seu enredo interior, onde cenas kafkianas adaptadas de seus romances e textos diversos iam se desdobrando e proliferando, dando vazão à força de seus sentimentos. Sentimentos que são do personagem central, mas que nunca são de uma só pessoa, sendo também nossos. Nossos sentimentos são também os sentimentos dos outros em nós.

Daí haver tanta potência reveladora nessa obra, que como poucas vem se prestando a tantas interpretações, e das mais diversas conotações, além daquela estritamente literária: religiosa, política, psicanalítica, jurídica, filosófica etc. Isso pode ser explicado, como o faz Gershom Scholem em "A Cabala e seu Simbolismo" (SCHOLEM, 1978, p. 20), pelo enraizamento profundo de Kafka na tradição do misticismo judaico, o qual, sem negar o significado transmitido pelas autoridades, procura revelar novas e infundáveis camadas de significação da palavra escrita em nome do Infinito.

Na produção literária de Kafka, merecem destaque os textos-curtos, *Erzählungen*, muitos com apenas um pequeno parágrafo, mas de grande densidade cognitiva, tanto que o consagrado filósofo e crítico literário, Walter Benjamin, um dos primeiros a reconhecer o valor dessa obra, os denominou de "contos de fada" (*Märchen*) para cabeças dialéticas. E nesse mesmo texto, publicado por ocasião da primeira década de falecimento de Kafka, intitulado

“Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”, Benjamin anota que toda sua obra “representa um código de gestos, cuja significação não é de modo algum evidente, desde o início, para o próprio autor; eles só recebem essa significação depois de inúmeras tentativas e experiências, em contextos múltiplos. O teatro é o lugar dessas experiências” (BENJAMIN, 1994, p. 145).

De fato, a fortuna crítica posterior, por exemplo, Reiner Stach, “*Kafka: the decisive years*” (STACH, 2005, p. 56) identificou no teatro *íídiche*, que Kafka tanto admirava, a origem dos gestos e posturas que retrata em sua obra: gestos curtos, enfáticos e reiterativos, o canto monótono, os ruídos súbitos, a situação do ator em relação à plateia, esforçando-se para ser aceito e prestigiado, por exemplo. No texto da palestra que proferiu sobre o teatro *íídiche*, Kafka deixou registrado o que tanto o atraía nele, além do simples fato de ser como um templo da arte judaica, ao qual ele queria se dedicar: lá havia “tudo reunido, drama, tragédia, canto, comédia, dança tudo junto, (em suma) a vida!” (no original: “*alles beisammen, Drama, Tragödie, Gesang, Komödie, Tanz alles beisammen, das Leben!*”)

Ao final de cada sessão, era proposta uma reflexão e expressão do grupo sobre os pensamentos mobilizados, literalmente, incorporados, pela encenação do texto, sua vivência, o que pode melhor revelar a vivência do autor quando o escreveu, possibilitando, por meio de sua vivência pela dramaturgia, uma percepção mais aguçada de questões fundamentais da atualidade.

É que Kafka percebeu o quanto padecíamos da alienação do próprio corpo, por força das ideias, em que tendemos cada vez mais a nos tornarmos, deixando de ser reais. Daí haver tanto em sua obra animais em integração com os humanos, ou humanos transformando-se em animais – e vice-versa.

E é justamente na sociedade atual, com o império das imagens, das representações realistas da realidade, a qual desaparece por trás delas, onde mais do que em qualquer outra urge uma recuperação do que havia antes da modernidade e agora se situa além dela, que é essa vivência compartilhada coletivamente do que somos, o “corpo sem órgãos” de que falou Antonin Artaud, e sobre o qual teorizou o filósofo Gilles Deleuze, sendo na explicação de Casiano Sydow Quilici (ARTRAUD, 2004, p. 199-203) uma ideia que evoca a necessidade de se criar espaços para a vida: “Espaços que implicam no

esvaziamento de certas representações do interior do corpo”, posto que “desfazer o ‘organismo’, encontrar o seu fundo decomposto é experimentar a vida de uma nova forma. É trabalhar com a angústia da morte. É dissolver a carcaça do indivíduo para abrir-se aos outros seres (...)”.

Como um desses é que concebemos o espaço da teatralidade, o espaço sagrado da magia ritualizada pela palavra incorporada e encenada teatralmente, capaz de nos fazer viver a verdade, viver de verdade, recorrendo às vias transversas da exasperação, do paroxismo, da interpretação, tal como propõe Artaud, em sua metodologia da *cruenza* (exposta nos textos teóricos reunidos em “O Teatro e seu Duplo” e, de maneira resumida, em “O Teatro, Antes de Tudo, Ritual e Mágico” (ARTRAUD, 2004, p. 75-76).

A oficina sobre o “Prefácio-Viagem”, seguindo a linha daquelas sobre obras de Kafka, viabilizou uma investigação do corpo e da voz dentro desta obra imagética e onírica, de personagens multivocais que narram um mundo à beira mar, operando a reconstituição de uma linguagem como fenômeno que alimenta um vigoroso imaginário dissidente e terrano, para dizer com os antropólogos alinhados com a proposta de Eduardo Viveiros de Castro. E isso, em especial, quando, ao afirmar a natureza dos corpos e os tentáculos da terra, subverte a lógica racionalista e dá suporte à viagem ritmada e galopante do sensível, desalienado pela palavra restituída de seu oco fundamental. “Prefácio-Viagem” é uma profecia, ritual de cura de um mundo em ruínas.

Para os povos do Alto Rio Negro, que tradicionalmente exercitam os domínios da palavra e da voz, o corpo sofre ataques e está em combate. No diálogo direto com o mundo – seres, bichos, pessoas e coisas -, negociam a sua posição e sua proteção, e nessa mediação (negociação) preventiva, protetiva e curadora está sua Medicina. Em recente pesquisa de campo realizada por nós no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, em Manaus, durante o mês de fevereiro e princípio de março de 2024, constatamos como é eficaz a medicina essencialmente preventiva destes povos, fundamentada em dezessete constelações que regem o tempo. Ela pressupõe o conhecimento e o diálogo com o mundo, bem como uma minuciosa conduta corporal e ética em relação ao mesmo. Assim, o que queremos dizer é que a prevenção pressupõe a presença, um corpo alerta, e um conhecimento que se transforma num modo de vida que deve evitar, anteceder, antecipando o adoecimento.

A prática e produção desses conhecimentos, segundo o Antropólogo e coordenador do NEAI (Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena), professor Gilson Santos, em conversa realizada entre nós, estão no corpo. Toda a avaliação, o conhecimento, tem a ver com o cheiro, o som, a textura, o aroma do *caxiri*, da pessoa. Os pajés sopram, aspiram, espargem, salivam, tudo isso é sua operação, ou seja, o intelecto está no corpo que avalia, conhece, intervém.

Assim, o *Bahsesé*, Arte de Cura pela Palavra do povo tukano/Desana, indica que temos sete corpos que habitam diferentes dimensões: o corpo é composto de Ar-Vida, Luz-Vida, Animal-Vida, Floresta-Vida, Terra-Vida, Água-Vida. Tal anatomia do corpo parte de uma concepção dinâmica da matéria em contínua transformação, a qual está finamente conectada com a imaterialidade que pode ser manipulada e qualificada pela palavra. A voz, que negocia a saúde com os *Woimansã* (seres imateriais), o faz com gentileza, amorosidade, calma, numa tal intimidade que aproxima, ou mesmo, transforma o verbo em toque. Uma palavra/fala tátil que age, manipula os elementos que compõem o corpo, interferindo em suas trajetórias. É o Sopro da Porta da Boca, tal como os descrevem os *kumuãs* (pajés).

Essa cosmogonia é a mesma que reconceitua as noções de literatura de Carlos Emílio a partir de seu estudo do primeiro livro escrito por indígenas no Brasil, a cosmogonia *Antes o Mundo Não Existia*, dos autores Desana Umúsin Panlõn Kumu e Tolamân Kenhíri (1ª. ed. 1980 e 2ª. ed. 1995) do noroeste amazônico brasileiro, o Alto Rio Negro. Em 1978, Berta Gleizer Ribeiro, durante uma viagem ao Rio Negro para pesquisar o trançado indígena, teve notícia de que esses dois indígenas Desana haviam escrito a mitologia de seu povo. Berta foi ao encontro deles no Rio Tiquié. Durante um mês e meio trabalharam juntos. Berta datilografou, revisou e reescreveu o texto desse livro. Ela conta essa história na introdução da primeira edição de 1980. Carlos Emílio era próximo de Berta, assim como Guilherme Zarvos, com quem esteve, juntamente com Chacal e outros, na origem do movimento CEP 20.000. O doutorado em letras de Carlos Emílio, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, abordou a literatura indígena e o título é, também, *Antes o Mundo não existia*. Um excerto encontra-se inserido na presente coletânea com o título “Antes o Mundo não existia. O livro da outra origem do mundo”.

Kalil Tavares Fonteles, escrevendo sobre o primeiro livro publicado de Carlos Emílio, no texto “Romance ‘impróprio’: escrita, tempo e oralidade em ‘Cachoeira das Eras’ (1979)”, destaca a convergência entre o quanto consegue apreender do romance e o que vem propondo o movimento indígena, em especial uma de suas mais significativas lideranças, o também escritor Aylton Krenak. Isso não só de um ponto de vista estrito ou estreitamente político, como daquele mais amplo, cosmopolítico, quando destaca se tratar em ambos de uma escrita do “tempo da Terra, que corresponde também a um tempo do eterno, cósmico” (FONTENELES, 2022, p. 87).

Como cita o próprio Carlos Emílio, no início da tese de seu doutoramento em Literatura, o estudo visava reconceituar:

(...) as noções de literatura, escrita, texto, literariedade, gêneros literários, língua, autoria, símbolo, mito, signo, poesia, música, ritual, História, religião, ciência, tradição, superstição, inconsciente, arquétipo, representação, suporte, performance, ficção, oralidade e estrutura narrativa a partir da reconfiguração ampla do conceito de paisagem, canto, local, ambiente natural e território. Esse estudo aprofunda e reconfigura através da literatura e de seus conceitos completamente alterados e transformados por esta cosmogonia também a própria noção de geografia pois o “livro” aqui em questão é uma obra-paisagem total atuante orquestralambi-Ente (LIMA, 2018)

Em última instância, tratava-se de reconceituar, também, o corpo. Um corpo água – o Mar raso – um corpo ar – Ventos e Ventanias – um corpo luz – Céu, Sol, brilho das estrelas – um corpo terra – horizonte, areia, ruínas – um corpo animal – abelhas, pássaros, gaivotas – um corpo fogo – do estalar da fogueira de onde surge o som, a música. São as sete dimensões que nos constituem em sonho ou em vigília, ou no meio entre um e outro, na poesia. É por meio desta “viagem” que tal anatomia se refaz, se reconstitui. “Prefácio-Viagem” é um percurso de restituição de uma humanidade-substância que se constitui ao viver, neste caso, em performance.

E essa atuação tem bases científicas, não a Ciência Ocidental, mas uma Ciência Indígena, uma que não se deixa capturar, cooptar, para ser exibida “pornograficamente” como indígena, reafirmando e legitimando o modelo de ciência que desqualifica os povos originários. Basta desta etnografia que é uma “etnopornografia”, como já vem sendo amplamente reconhecido vide Pete Sigal, Zeb Tortorici, Neil Whitehead em *Ethnopornography* (SIGAL, 2019). Não é mera ficção, portanto, a narrativa tukano de criação da humanidade, dos seus

antepassados. Vieram de onde é hoje Copacabana, na cidade do Rio de Janeiro, por aquelas montanhas sagradas em torno do mar, em uma canoa, tendo que escapar de uma cobra disfarçando a canoa como cobra. Foi dado a indígenas, brancos e negros a possibilidade de escolher suas armas, mas só tinham duas armas, uma lança e uma espingarda. O indígena foi mais rápido e pegou a lança, o branco pegou a espingarda e o negro ficou sem arma.

João Paulo Barreto nos diz que não tem nada a esconder, e por isso foi muito criticado, por estar revelando segredos, mas não acha que haja nada sagrado, que deixe de ser, por ser compartilhado, considera necessária a partilha e que as diferenças sejam respeitadas, valorizadas. Sim, as artes é o que temos de melhor, é onde está mais bem preservado o pensamento como o deles, o selvagem, pristino. E os sonhos são indispensáveis para a cura, dependendo do que se esteja sonhando se estará mais ou menos doente, se saberá o que fazer e deixar de fazer.

Nossa relação consigo mesmos, com os outros e com o mundo, por quanto foi até aqui desenvolvido, pode-se concluir, é moldada por nossas crenças sobre o que somos e o que é o mundo, crenças que terminam tendo como objeto forças superiores, que podem ser referidas como Deus(es). A consolidação dessas crenças se faz de maneira epistêmica, cognitiva, pelas mais diversas formas de conhecimento, sendo aquela por excelência, em nossa sociedade mundializada, aquela científica. Uma outra maneira, igualmente fundamental e que pode entrar em choque com a primeira, é aquela normativa, da ética, do Direito, da moral e das religiões. A insegurança em relação ao estatuto ontológico daquelas forças, de/dos Deus/es, por não serem evidentes, torna este ser incerto de si que somos os humanos ainda mais inseguros, logo, infelizes e, eventualmente, mais agressivos.

Ocorre que o apego às evidências é o mesmo que o apego às aparências. Num muito conhecido gesto filosófico, a máxima e indubitável evidência foi encontrada num *cogito*, numa dúvida, a implicar um pensamento que duvida. E com ele se deu por oficialmente inaugurada a modernidade, esta (literalmente) nova e tida como também, justamente por isso, inigualável era em que nos encontramos, encalacrados, à beira da (auto)extinção. Eis o primeiro de uma longa e ainda inacabada série de equívocos, dele decorrentes.

Não, não pensamos e por isso existimos, este não é um fundamento inconcusso e, se fosse, nele afundaríamos, afundando em nós mesmos. E tudo só piora quando se dá a interiorização, subjetivação e apropriação desse pensamento, tornado no indivíduo que são (somos) todos os que assim pensam(os), agora definitivamente mortais, “iniciados” e “termináveis”, delimitados, finitos, matematicamente discretos.

Já por ser uma evidência, o que se vê, é necessariamente uma aparência, enganadora, à qual não precisamos, então, nos dar ao trabalho de refutar, podendo voltar nossos esforços em sentido positivo, propositivo, não perdendo tempo com a destruição do que já é o resultado deste intento de destruição, extremamente destrutivo mesmo, que nos encaminhou à extinção. É preferível nos dedicarmos a pensar outras e melhores possibilidades!

Dentre tais possibilidades, que implicam também em outros modos de ser-no-mundo, logo, outros mundos e seres, vale evidenciar, considerar, aquela de que o pensamento *nos acontece*, não estando em nosso controle nem sendo o que essencialmente somos.

Pensamentos nos ocorrem e os ordenamos para dar um sentido, fazendo sentido com os de outros que igualmente pensam, com o que pensam e, em razão disso, fazem, numa vida que compartilhamos quando acordados, enquanto acordarmos.

É a partir de uma tal compreensão que chegamos a uma resposta sobre o que somos evitando a descontinuidade entre o que somos quando acordados e o que somos em um estado radicalmente diverso, como aquele em que nos encontramos quando dormimos, e sonhamos - para uma tentativa de fazer uma impossível fenomenologia do estado de sono, veja-se Jean-Luc Nancy, “*Tombe de sommeil*”. Do mesmo modo, evitamos a descontinuidade em relação a estados em que não pensamos, ou assim nos parece, por não lembrarmos-nos do que nos veio à mente, como no sono profundo, no coma ou, mesmo, antes de nascermos e após morrermos. Nestes dois últimos casos, extremos, tampouco se comprova que se extingam ou deixem de existir pensamentos que nos ocorrem, ocorreram ou ocorreriam, por não estar ainda ou não estar mais presente o lugar de sua ocorrência, para nós, individualmente.

Levemos seriamente em consideração a “desindividuação” e dissolução que experimentamos durante o sono, entrecortada por sonhos, que são outros

tantos modos possíveis de sermos-em-mundos, possíveis, compossíveis ou impossíveis, dos quais pouco nos lembramos quando acordados, assim como também esquecemos quase tudo que nos acontece acordados, com o passar do tempo, sem precisar que seja sequer muito tempo. Com o pouco, relativamente bem pouco, que nos lembramos, refazemos constantemente nosso estar-no-mundo *como se* – e o “como se” remete imediatamente ao ficcional - antes lá já estivéssemos e em seguida estaremos, ainda que delimitados respectivamente pelo momento do nosso nascimento e o da nossa futura morte. Note-se como a natalidade e a mortalidade são assim compreendidas em escala temporal cronológica, sendo que não existimos cronologicamente e sim cronotopicamente, uma vez que a cronologia é uma narrativa, mítica *ou* histórica. Precisamente, é ao encontro entre ambos, mito e história, que se mostra propícia a aplicação bahktiniana da quarta dimensão postulada pela teoria relativística de Einstein, ao referir o cronótopo – no contínuo da cronologia sempre escapa a série de descontinuidades da existência, que não se resume àquelas produzidas pela incisão de seus termos inicial e final: todo sonho ou devaneio favorece tais descontinuidades, quando passamos para outras temporalidades e mundanidades, sendo tudo que parece diverso de um sonho ou devaneio um rebaixamento de nosso ser enquanto humanos a um modo autômato de ser, mais próximo daquele animal, mas mesmos esses, vale lembrar, tem sido cada vez mais reconhecidos em sua capacidade criativa e, mesmo, política, por exemplo, por Brian Massumi, em “O que os animais nos ensinam sobre política” (MASSUMI, 2017).

Nosso estado onírico, portanto, é permanente, e só fazemos a diferença entre o que vivemos sonhando em relação ao vivido acordado por reencontrarmos no segundo a estabilidade, ainda que efêmera como um sonho, se considerada em uma escala temporal cosmológica mais reduzida ou então mais ampliada. Afinal de contas, mudanças imperceptíveis ocorrem a cada infinitésimo de segundo, assim como bilhões de anos já se passaram e ainda se passarão, em que o conjunto de nossos poucos dias e anos acordados se dissolvem como uma gotícula no oceano, não muito maior do que aquelas tantas já dissolvidas ou por se dissolver, dos mundos e vidas lá vividas em sonhos.

Escrever, tal como lembrar ou, em geral, pensar, é uma outra forma de estender o lapso temporal do que somos quando nos ocorrem os pensamentos que somos enquanto os escrevemos. Um pouco mais do que quando os falamos, e mais ainda do que quando os calamos. Não deixarão ou deixaremos de ser, no entanto, caso não os escrevamos, falemos ou pensemos, pois em verdade somos escritos, falados ou pensados por eles, habitando o corpo em que aparecem e animam, podendo ser compartilhados com outros desses corpos, similares, mesmo sem ser, efetiva e integralmente, comunicados – a comunicação, mais que improvável, nos termos sistêmicos luhmannianos, é impossível. Radicalmente outras sem dúvida são as palavras, assim como outros são os pensamentos, porque outros são os mundos que ocorrem em corpos diferentes, como os de animais, vegetais, fungos, protistas, moneras e, por que não, minerais também, ainda que sejam mundos considerados heideggerianamente como mais pobres (*weltarme*), ao ponto de perderem totalmente a consistência mundanal, sendo “sem mundo” (*weltlos*). E, no entanto, são e se são, pensam, conforme nossa inversão corretora da ilusória assertiva fundamental cartesiana: não sou porque penso, mas sim, penso por que sou, antes ocorre ser, e então pensar. Caso contrário, o ser seria a manifestação de um pensamento anterior, o que se refere a ideias como as da presciência divina da teologia medieval, que não estão sujeitas a confirmação ou refutação, embora possamos conjecturar sobre elas, e também de forma parmenidiana sobre a co-origem e co-pertença coeterna do ser e também do pensamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Só a compreensão possessiva, individualista, exclusivista, arrogante do que somos como as únicas “coisas pensantes” nos impede de considerar haver pensamentos, por exemplo, também em corpos celestes ou na conjunção deles em galáxias, tal como propõe a ficção filosófica, precursora daquela dita científica, de Olaf Stapledon, em *Star Maker*. E aqui imediatamente nos vêm à mente a conhecida obra de ficção científica de Stanislaw Lem, “Solaris”, já filmada por duas vezes, a primeira por Andrei Tarkovski, em 1972.

O caráter onírico de nossas vidas, mesmo quando vividas enquanto estamos acordados, mostrou-se a toda evidência durante a pandemia mundial em curso, pelo menos para quem é capaz de percebê-lo nas aparências. Tal como antes só faríamos em sonhos, por exemplo, como professores, ou alunos, participamos de aulas em trajes caseiros, muitas vezes apenas com roupas de baixo além daquelas que aparecem nas câmaras, sem qualquer constrangimento. E assim nos afastamos ainda mais de uma aula a melhor possível, a que seria como um sonho, como propõem Marina dos Reis e Sandra Mara Corazza, em “O Pensamento da Filosofia da Diferença que sonha signos do Arquivo da Educação” (REIS, 2021). O mais comumente vivido se tornou o que antes só seria concebido em visões distópicas de obra artísticas ou em pesadelos maximamente inquietantes. A grande mudança em aparência, no entanto, não representou uma mudança em essência, continuamos sendo os mesmos que sempre fomos agora podendo perceber melhor isso que essencialmente somos: sonhos. Há aproximadamente quatrocentos anos, com não mais de uma década de diferença, o dramaturgo inglês William Shakespeare, em sua última peça, *The Tempest*, escreveria que “somos tais como a matéria de que os sonhos são feitos, e nossa pequena vida é circundada por um sono” (no orig.: “*we are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep*”, enquanto Pedro Calderón de la Barca, na Espanha, encenaria *La vida es sueño*. Curiosamente, um filósofo que é associado à vertente analítica da filosofia contemporânea, mais próxima das ciências de corte ocidental, Ludwig Wittgenstein, demonstrou entendimento muito convergente com este, quando escreveu a seu amigo e parceiro em projetos arquitetônicos Paul Engelmann, em carta do dia 9 de abril de 1917: “Estamos dormindo. Nossa vida é como um sonho. Mas em nossos melhores momentos, acordamos apenas o suficiente para perceber que estamos sonhando”.

REFERÊNCIAS

ARTAUD, Antonin. “O Teatro, Antes de Tudo, Ritual e Mágico”, In: ARTAUD, Antonin; GUINSBURG, J. *et al.* (orgs.). **Linguagem e Vida**, São Paulo: Perspectiva, 2004.

BASTIDE, Roger. **O Sagrado Selvagem**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006.

BENJAMIN, Walter. “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”. In: **Obras Escolhidas**, 7ª. ed., vol. 1: Magia e Técnica, Arte e Política, trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1994.

FONTELES. Kalil Tavares. “Romance ‘impróprio’: escrita, tempo e oralidade em ‘Cachoeira das Eras’ (1979)”, **Revista TEL**, Irati, v.13, n.2, p.87-97, jul./dez.2022.

LIMA, Carlos Emílio Barreto Corrêa. **Antes o mundo não existia**: o livro da outra origem do mundo. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

MASSUMI, Brian. **O que os animais nos ensinam sobre política**. Trad. Francisco Trento e Fernanda Mello, São Paulo: n. 1, 2017.

NANCY, Jean-Luc. **Tombe de sommeil**. Paris: Galilée, 2007.

QUILICI, Casiano Sydow. **Antonin Artaud: Teatro e Ritual**, São Paulo: FAPESP/Annablume, 2004.

REIS, M. dos; CORAZZA, S. M. O pensamento da filosofia da diferença que sonha signos do arquivo da Educação. **Educação**, v. 46, n. 1, 2021, e19/, p.1–18. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reeducacao/article/view/39484>. Acesso em: 24 de abril de 2024

SCHOLEM, Gershom. **A Cabala e seu Simbolismo**, São Paulo: Perspectiva, 1978.

SIGAL, Pete *et al.* **Ethnopornography**. Durham: Duke University Press, 2019.

STACH, Reiner. **Kafka: the decisive years**. Trad. Shelley Frisch, Orlando/Austin/ Nova York/ San Diego/Toronto/Londres: Harcourt, 2005.

Mara Barreto Sinhosewawe Xavante¹

¹Jornalista colaboradora da UOL, graduada em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade do Sul de Santa Catarina - UNISUL / Tubarão / SC, e Cosmetologia e Estética. É liderança feminina Xavante, ativista, ambientalista, poeta escritora e pesquisadora. Membro da Associação de Jornalistas e Escritoras de Santa Catarina- AJEB-SC; AJEB. Membro fundadora da Academia Sul Catarinense de Letras e Artes ASCLA; Apresentadora de rádio e TV, palestrante, fundadora e apresentadora do programa “Brasil Indígena “com Mara Barreto Sinhosewawe Xavante”.

RESUMO:

O presente artigo se trata de uma reedição com dados atualizados de um estudo sobre aspectos da saúde mental indígena e seus reflexos sociais. Tal pesquisa traz contribuição para os estudos na área das tecnologias indígenas voltadas para a saúde e a medicina. A abordagem do cuidado com a saúde mental indígena é de enorme relevância, uma vez que no Brasil há muitos suicídios entre a população indígena, principalmente entre homens de 20 a 39 anos de idade. A aplicação de conceitos como a Comunicação Não Violenta e a Gestão de Conflitos pode contribuir para a criação de políticas públicas voltadas para a saúde mental indígena.

Palavras-chave: Saúde mental indígena; Psicologia; Medicina indígena; Suicídio.

INTRODUÇÃO

O presente artigo foi submetido e publicado pela primeira vez na coletânea *Amazônia Insubmissa*, volume 3, de 2022, organizada por Alexandre de Oliveira, Guilherme Gitahy de Figueiredo e Michel Justamand⁵³. Esta reedição traz alguns novos dados de pesquisa.

O suicídio está entre as dez principais causas de morte no Brasil, sendo a terceira entre pessoas com idade de 20 a 39 anos. Em todo o país

⁵³ OLIVEIRA, Alexandre de. *et. al.* (Org.). **Amazônia Insubmissa**. v. 3. Alexa Cultural: São Paulo, SP; EDUA: Manaus, AM, 2022

foram registrados 55.649 óbitos por suicídio entre 2011 e 2015⁵⁴. As maiores taxas foram observadas em pessoas com 70 anos, segundo o Ministério da Saúde. Ainda não existe um levantamento de dados e pesquisas do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística sobre o índice de suicídios na população indígena do país, o que temos são dados resultantes de pesquisas científicas do Ministério da Saúde que comprovam que, no mesmo período de 2011 a 2015, a taxa de suicídio indígena foi de 15,2/100 mil hab⁵⁵. A maior proporção foi identificada entre adolescentes de 10 a 19 anos, correspondendo a 44,8% do total registrado no período, valor oito vezes maior que o observado entre brancos e negros, que foi de 5,7 % para cada grupo.

Esse número tem aumentado nos últimos anos. Dados disponibilizados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) indicam que, no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Mato Grosso do Sul, ocorreram 782 óbitos por lesões autoprovocadas entre os anos de 2000 e 2016, o que pode estar relacionado à dificuldade no processo de integração à sociedade não indígena, bem como às questões de vulnerabilidade social às quais estão submetidos.

A chegada da internet nas aldeias indígenas no Brasil em 2003, por meio do projeto “Rede Povos da Floresta” criada pelo Comitê para a Democratização da Informática (CDI), proporcionou a acessibilidade de mais conhecimento e interatividade dos indígenas com a sociedade urbana e vem permitindo a eles compartilharem um pouco da sua cultura, arte e costumes para os não indígenas por meio dessa ferramenta. Em contrapartida, a internet também gerou um portal de um novo mundo ilusório, de uma vida quase inatingível regada a muito luxo e perfeição, disseminadas nas redes sociais.

⁵⁴ Segundo dados atualizados da *Pan American Health Organization*, de 2011 a 2020, foram registrados 115 469 suicídios no Brasil (60,5 óbitos/100 mil habitantes). Dados disponíveis em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC9767242/>. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

⁵⁵ No artigo intitulado “Suicídio entre povos indígenas no Brasil de 2000 a 2020: um estudo descritivo”, pesquisadores apontam que “De forma geral, as taxas de suicídio em indígenas foram maiores em homens e indivíduos de 10-24 anos. Em homens de regiões como a Centro-Oeste e Norte, essas taxas chegaram a alcançar 73,75 e 52,05 por 100 mil habitantes, em 2018 e 2017, respectivamente. Em indivíduos de 10-24 anos da região Norte, o grupo etário de maior risco para o suicídio indígena, essas taxas aumentaram substancialmente de 2013 em diante, contrariando o padrão de queda observado na região Centro-Oeste. Este é um diferencial importante, em comparação ao grupo de maior risco na população geral do Brasil, pois o grupo etário de indivíduos com 60 anos e mais, historicamente, é o que apresenta maior risco de suicídio” (ARAÚJO, Jacyra de Paiva de. *et. al.*, 2023. Disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lanam/article/PIIS2667-193X\(23\)00165-5/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lanam/article/PIIS2667-193X(23)00165-5/fulltext). Acesso em: 26 de janeiro de 2024

O choque de realidade social induz muitos jovens almejem uma vida que não se constrói da noite para o dia, além das dificuldades de adaptações e preconceitos aos quais são submetidos nas tentativas de ingresso na sociedade não indígena. Mas esse ainda não é o maior desafio que essa população vem enfrentando ao longo dos anos, a maior problemática está diretamente ligada ao consumo de álcool e drogas ilícitas que esses jovens estão viciados, são subterfúgios que eles têm usado para tentar suportar pressões psicológicas em funções das disputas territoriais contra o agronegócio, desmatamentos e garimpos ilegais em suas terras. As pesquisas apontam serem essas as causas recorrentes que geram as depressões nesses jovens, resultando no suicídio.

Vejamos o relato de Oziel Ticuna, universitário graduando em Administração pela UNB – Universidade de Brasília, que também é modelo, tradutor da língua indígena, “*digital influencer*” e “*youtuber*” da etnia Ticuna, comunidade Vila Betânia/Amazonas:

Acho que o consumo de bebidas alcoólicas entre nosso povo, provém muito do desejo de imitar os brancos. Ou seja, influência. A maioria na minha comunidade são consumidores de bebidas tipo Corote, Skaloff e cerveja. Isso ocorre mais durante o período de carnaval ou política... porque nesse momento que eles têm mais oportunidades de conhecerem esses tipos de bebidas, além da não aceitação. Antigamente, os jovens de Umariçu 2 cometeram muitos suicídios, porque a comunidade fica mais próximo do Município, ou seja, da tríplice fronteira Brasil, Peru e Colômbia. (OZIEL TICUNA, Entrevista Inédita, 2021)

Em entrevista ainda inédita, a psicóloga indígena, Rosana Rodrigues (2021), Caarapó/Mato Grosso do Sul, afirma:

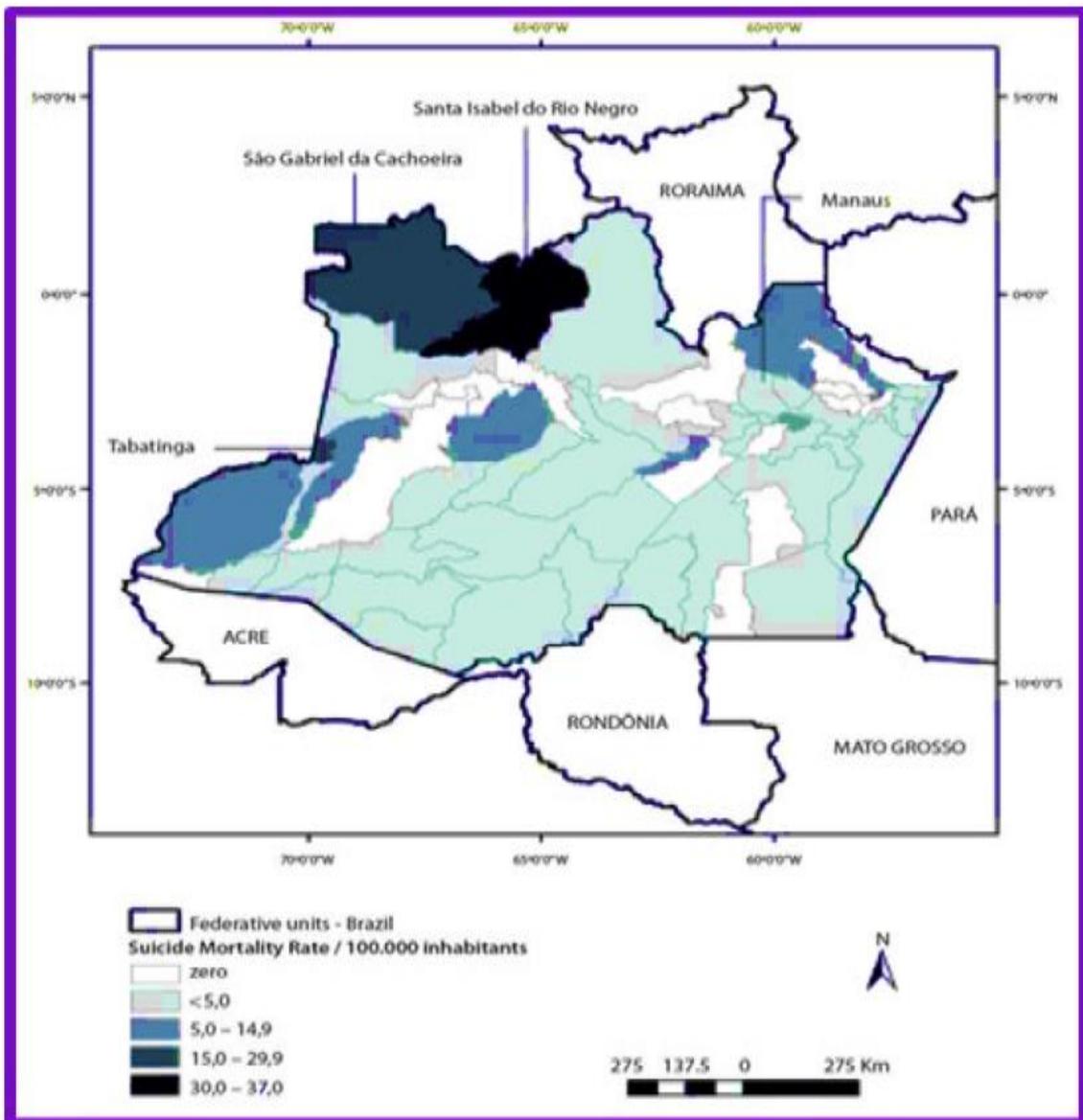
Os indígenas se suicidam não para darem fim em suas próprias vidas, mas sim para acabarem com o problema que lhes afligem, achando que essa seria a melhor solução. E são vários fatores que contribuem para isso: contextos sociais, culturais, conflitos interpessoais, usos de drogas ilícitas, abuso de álcool, transtornos familiares e mentais. Além das questões espirituais religiosas (feitiços) praticadas em algumas etnias como de atingir e vencer o inimigo ou rival através de rituais que o induzam ao suicídio, inclusive esse fator é considerado uma verdadeira incógnita para classe médica e pesquisadora. Ainda não existem políticas públicas que atuem na saúde mental indígena, isso também contribui muito para a vulnerabilidade dos nossos povos. Diante dessa carência, desenvolvi o projeto por nome (Teko Porã) que significa na língua materna Guarani/ kaiowá “modo de ser e de viver”. Para atender as nossas demandas e necessidades nessa área, porém nos faltam apoios e recursos financeiros para que o projeto saia do papel e torne-se realidade.

De acordo com a publicação da *Revista Brasileira de Epidemiologia*, dados de uma pesquisa científica realizada no estado do Pará entre os anos 2010 e 2015, apontam que as taxas por suicídio estão baixas e normais comparadas as não indígenas no mesmo período, concluindo-se que o índice varia de região para região. Foram avaliados 1.387 casos de mortes nos 144 municípios avaliados no estado.

Infelizmente essa não é a realidade do Amazonas, região que concentra maior número de pessoas que se autodeclaram indígena de todo país, segundo Censo Nacional de 2010. Com base nos dados de 2005 - 2009 do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (SUS), observou-se que a taxa de mortalidade por suicídio na população geral do Amazonas foi semelhante à de Manaus. Em contrapartida em regiões isoladas, comparando Tabatinga que fica no extremo leste da Amazônia, próxima à fronteira com o Peru e São Gabriel da Cachoeira que fica ao norte da Amazônia, próxima à fronteira da Colômbia e Venezuela.

Sobre a última é possível afirmar que o índice de suicídios é cinco vezes maior que Tabatinga e em Santa Isabel do Rio Negro, conforme demonstrado na Figura 1 e Tabela 1 abaixo, municípios onde a proporção da população autodeclarada indígena é muito alta; além de taxas notadamente superiores, observou-se que a maioria dos suicídios ocorreu entre homens, jovens de 15 a 24 anos, no domicílio, por enforcamento, no “fim de semana” e em indígenas de sexo masculino e solteiros, conforme Figura 2 e Tabela 2 a seguir.

Figura 1 - Distribuição espacial das taxas de mortalidade por suicídio nos municípios do estado do Amazonas, Brasil, 2005 - 2009. Adaptado do Sistema de Informações sobre Mortalidade, do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (DATASUS).



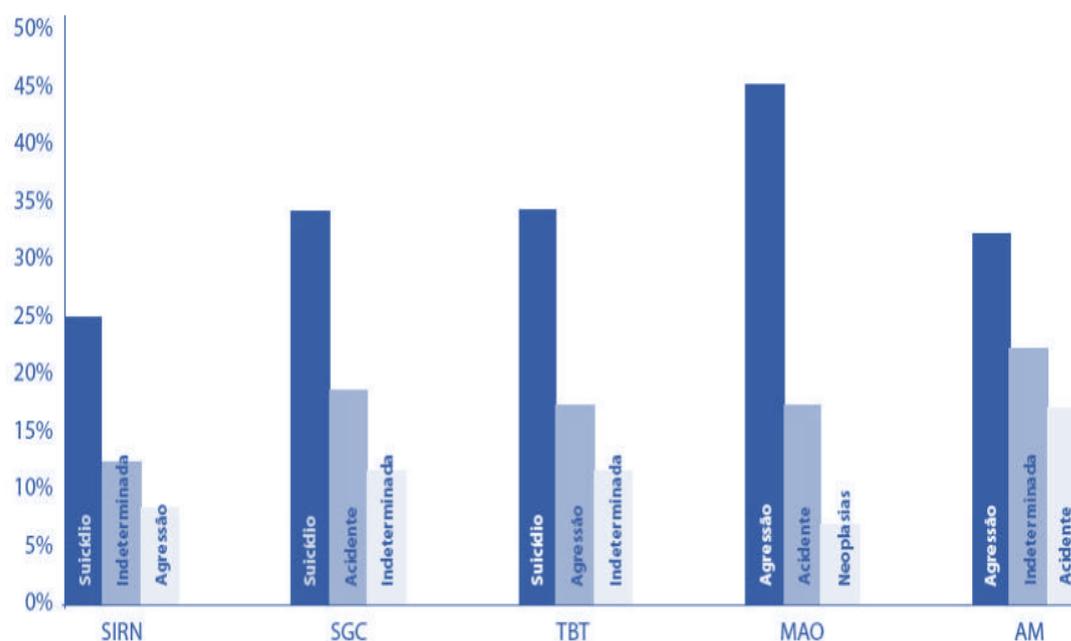
Fonte: Revista Scielo. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rbepid/a/9XXzdMCt58xVvDDT7KCSQVk/?lang=pt#ModalFig03>. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

Tabela 1 - Taxas de mortalidade por suicídio, segundo faixa etária, nos municípios de Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Tabatinga e Manaus, assim como no Estado do Amazonas, Brasil, 2005 - 2009.

	Santa Isabel do Rio Negro	São Gabriel da Cachoeira	Tabatinga	Manaus	Amazonas
5 – 14 anos	0.00	6.5	11.6	0.9	1.0
15 – 24 anos	84.1	67.6	59.9	6.8	7.2
25 – 34 anos	61.1	26.6	28.4	6.7	6.0
35 – 44 anos	37.9	33.9	0.00	4.0	4.1
45 – 54 anos	55.4	7.5	7.2	4.1	3.7
55 – 64anos	0.00	0.00	11.8	3.9	3.0
65 anos ou +	0.00	0.00	12.4	4.3	2.6
Total	36.4	27.6	25.2	4.6	4.2

Fonte: Revista Scielo. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbepid/a/9XXzdMCt58xVvDDT7KCSQVk/>. Acesso em: 26 de janeiro de 2024.

Figura 2 - Mortalidade proporcional em jovens (15 a 24 anos) de Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Tabatinga, Manaus e Amazonas, Brasil, 2005 - 2009. SIRN: Santa Isabel do Rio Negro; SGC: São Gabriel da Cachoeira; TBT: Tabatinga; MAO: Manaus; AM: Amazonas. Adaptado do Sistema de Informação de Mortalidade do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (DATASUS).



Fonte: Revista Scielo. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbepid/a/9XXzdMCt58xVvDDT7KCSQVk/?lang=pt#ModalFig04>. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

Tabela 2 - Características demográficas e epidemiológicas dos óbitos por suicídio registrados nos municípios selecionados (Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Tabatinga), em Manaus e no Estado do Amazonas, no período de 2005 – 2009.

Parte 1:

	Municípios Selecionados (n = 113) %	Manaus (n = 349) %	Amazonas (n = 615) %
Raça/cor			
Indígena	78.8	0.0	17.2
Parda	20.4	86.5	71.7
Outras	0.8	8.9	8.5
Ignorada	0	4.6	2.6
Sexo			
Masculino	83.2	82.5	82.9
Mediana da idade	21	27	25
Estado civil			
Solteiro	79.5	77.4	78.9
Casado	12.5	13.5	12.8
Outros	3.6	5.4	4.6
Ignorado	4.5	3.7	3.7

Parte 2:

Local de ocorrência			
Domicílio	86.7	75.4	77.4
Hospital	5.3	11.5	9.6
Outros	7.1	12.9	12.7
Ignorado	0.9	0.3	0.3
Fim de semana	63.7	47.8	51.4
Método de suicídio			
Enforcamento	91.2	86.5	84.9
Envenenamento	5.3	3.2	4.7
Arma de fogo	2.7	6.6	7.6
Outros	0.9	3.7	2.8

Fonte: Adaptado do Sistema de Informação de Mortalidade do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (DATASUS).

Fonte: Revista Scielo. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rbepid/a/9XXzdMCt58xVvDDT7KCSQVk/?lang=pt#ModalTablet04>.
 Acesso em: 26 de janeiro de 2024

A partir dessa problemática é urgente a necessidade de se criar programas e ações que promovam a saúde mental entre os indígenas, bem como a resolução de conflitos por meio da implantação de uma “Cultura de Paz”. Por parte do governo federal, representado entre os indígenas pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio, e atualmente o Ministério dos Povos Indígenas, não existe um programa voltado para a prevenção de suicídios, nem

para a saúde mental com atendimentos regulares com psicólogos, psicanalistas ou psiquiatras e muito menos um programa de resolução que acabe com os conflitos entre os próprios indígenas e seus opressores.

Historicamente a palavra suicídio não existia na cultura indígena. Pois para nós, especificamente o povo Balatipone Umutina, a vida é essencial. Quando nasce uma criança ela é esperada com muita alegria e festa, significa a continuidade da vida de novas gerações e as práticas dos saberes ancestrais.

O suicídio vem aumentando em nossas comunidades indígenas, as disputas territoriais, dificuldades econômicas, sociais, racismo, e a falta de identidade, vulnerabilizam os nossos povos, pois geram transtornos psicológicos acarretando essa terrível ação que conseqüentemente abalam os familiares, amigos e toda comunidade. É uma questão de saúde pública que precisa ser discutida e buscar alternativas e ações políticas para combatê-las. (ELAINE BORONEPÁ, Entrevista Inédita, 2021)

Afirma Elaine Boronepá, da etnia Umutian que é a primeira mulher a conquistar o doutorado em antropologia, pela Universidade de Brasília. Para ela, ocupar o ambiente acadêmico é uma forma de se posicionarem, na política e a favor do movimento indígena.

CNV – COMUNICAÇÃO NÃO VIOLENTA E OS PROCESSOS DE DESUMANIZAÇÃO

Hoje em dia fala-se muito em Empatia com a proposta de se tentar sensibilizar as pessoas para que tenham compaixão por grupos que estão sofrendo alguma forma de violência. Historicamente grandes líderes mundiais como Mandela, Martin Luther King e Mahatma Gandhi, lutaram de forma pacífica ou combativa contra os processos de desumanização que atingem seres humanos em todas as culturas, independente de raça, cor, gênero, religião entre outros aspectos.

Ao falarmos em “Cultura de Paz” muito propagada nas organizações, atualmente, encontramos a CNV – Comunicação Não Violenta, com uma abordagem proposta por Marshall Rosenberg que usa basicamente quatro passos que consistem em: 1. Observar sem julgamento; 2. Identificar sentimentos; 3. Identificar necessidades; 4. Fazer pedidos ou propor acordos igualmente sem julgamentos, ofensas ou ameaças.

Para desenvolver essa abordagem, Marshall que na infância foi vítima de racismo e xenofobia, por ser descendente de judeus, decidiu investigar por

que algumas pessoas se comportavam de maneira violenta, enquanto outras eram extremamente compassivas. Para compor suas investigações, foi estudar psicologia e estudou também religiões comparando o que cada uma tinha em comum com a outra.

A partir desses principais estudos, Marshall desenvolveu essa abordagem que contribui para entender os processos de desumanização e para propor diálogos e acordos de paz.

No Brasil, os indígenas sofreram violências e conflitos semelhantes a outros povos com basicamente dois grupos polarizados entre aqueles que são pacíficos e que de certa forma se defendem do opressor para se manterem vivos, enquanto um outro grupo se rebela contra o mesmo sistema de opressão com uma atitude combativa.

Historicamente no Brasil a partir da colonização, ocorreu a tentativa de escravização dos indígenas; depois dessa tentativa, que não deu certo, Dom Pedro, temendo um levante em todo o país, pelo fato dos indígenas falarem basicamente a mesma língua em todo o território nacional, criou conflitos e separações entre eles o que acabou gerando variações da mesma língua e conseqüentemente o distanciamento entre um povo e outro; depois disso, na época dos irmãos Vilas Boas, foi criado o Parque Indígena do Xingu, no Mato Grosso, que segregou um povo que vivia livre e como nômade a um único território.

Hoje em meio aos conflitos gerados com a imposição do Marco Temporal pela Lei nº 14.701 de 20 de outubro de 2023⁵⁶, muitos conflitos e mortes passaram a ocorrer devido a disputa das terras entre os indígenas que tentam fazer a retomada de territórios antes habitados por eles e que hoje estão nas mãos de grandes fazendeiros.

Essa segregação gera perda de identidade em muitos deles e uma tensão psicológica que leva a uma situação que apesar de ainda muito velada, leva a casos de suicídio, envolvendo principalmente adolescentes que não compreendem por exemplo, o porquê de não poderem mais transitar em uma região na qual andavam livremente para não serem abatidos entre um conflito e outro.

⁵⁶ Acessível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14701.htm. Acesso em: 26 de janeiro de 2024.

PROJETOS SOCIAIS VOLUNTÁRIOS E RESULTADOS

As reflexões sobre o tema CNV e o subtema “Processos de Desumanização”, me fizeram interessar em desenvolver algum trabalho com os indígenas porque mesmo sem conhecer profundamente a realidade desses povos originários, compreendi que a condição deles se assemelha às dos negros com o racismo estrutural e à das mulheres com o machismo estrutural, para citar apenas esses. (GUOCA HARA, Entrevista inédita, 2021)

Afirma Claudemir Guoca Hara, construtor sustentável que também realiza um trabalho voluntário com a CNV com alguns indígenas. Falando sobre seu trabalho, ele relata:

Tentei fazer algumas escutas empáticas principalmente a partir da pandemia da covid-19, mas me deparei com a falta de estrutura das aldeias em relação a ter uma internet com sinal estável. Diante dessa situação, criei o grupo DIP – Diálogos Inter-relacionais para a Paz, nos grupos do Facebook, e com ele tento disseminar as bases da CNV e algumas reflexões sobre os processos de desumanização que ocorrem em todo o mundo, em várias culturas e principalmente na cultura indígena do Brasil.

Os resultados ainda não são representativos por conta da falta de recursos para conseguir desenvolver um trabalho de escuta a distância, em função da pandemia, que leve a uma melhora das condições emocionais desses sujeitos com os devidos registros, gravação em vídeo ou em áudio e depoimentos dos participantes. (GUOCA HARA, Entrevista Inédita, 2021).

Ele ainda conclui:

Para educadores sociais, professores e outros profissionais que lidam de certa forma com a saúde das pessoas, procuro apresentar as bases da CNV de forma mais didática, seguida da prática da “Escuta Empática”, criação do mapa da empatia, entre outras práticas dependendo da situação e finalidade educacional para que esses educadores multipliquem essas práticas com seus educandos. Já com as pessoas que estão sofrendo alguma dor como tristeza, raiva, entre outros sentimentos desagradáveis, procuro aplicar a escuta empática com a proposta de desenvolvimento de estratégias (escolhas) que as levem a solucionar o problema que ocasionou aquela dor.” “Acredito que essas práticas possam amenizar ou se não solucionar conflitos e resolver problemas que afetam a saúde mental dessas pessoas (GUOCA HARA, Entrevista Inédita, 2021).

A mortalidade por suicídio em comunidades indígenas ainda é um tema extremamente delicado, tanto para os próprios indígenas, quanto para a sociedade como um todo. Acredito ser fundamental um levantamento aprofundado de quais fatores estariam elevando essas taxas em tão curto tempo.

Primeiramente, precisamos tratar como condição as especificidades e peculiaridades dos diversos povos originários, desde as dimensões de espiritualidade vinculadas, perpassando a luta diária das tentativas para garantias de seus direitos perante a sociedade, além de em uma análise do contexto social da população indígena distribuída em todo o território nacional. Precisamos ir além, mensurando o alarmante número de casos comparados a média nacional de suicídios, sempre levando em consideração o respeito e a privacidade de cada indivíduo.

A exposição do tema estimula o encontro de caminhos viáveis para construção de possíveis soluções. Discutir de forma participativa com os indígenas a atenção e cuidado à saúde psicossocial dos seus povos, chegando a um consenso de possíveis tratativas que respeitem as peculiaridades e tradições de cada etnia, poderão potencializar a minimização dos fatores de risco, consequentemente a redução de suicídios. (EUNICE BRITTO, Entrevista Inédita, 2021.)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das pesquisas e dos relatos apresentados conclui -se que a solução ou diminuição da incidência de suicídios entre indígenas está relacionada com vários aspectos.

Entre eles encontramos os que seguem:

Políticas públicas é preciso que o dirigente do governo federal faça valer o direito de acesso à saúde específica para os casos de distúrbios mentais com a prevenção e tratamentos dos casos que podem desencadear as automutilações que levam a morte; Tratamento de casos de alcoolismo e vício em drogas lícitas e ilícitas.

Inclusão e Diversidade: inclusão de pessoas com o autismo também precisa ser considerada por ocasionar estranheza entre indígenas e não indígenas quando se deparam principalmente com uma criança autista.

Inclusão de pessoas LGBTQIAPN+ vista que esse fator, na maioria das aldeias provoca a expulsão dos sujeitos que fazem parte desse grupo.

Justiça restaurativa com criação de grupos que trabalhem com a resolução de conflitos entre os próprios indígenas e eliminem processos de desumanização, machismo estrutural, racismo, entre outros problemas que afetam a saúde mental de homens, mulheres, idosos, crianças e adolescentes.

Nos **aspectos culturais**: o fortalecimento dos aspectos culturais de cada etnia ou mesmo o resgate de tradições que foram abandonadas principalmente por aqueles sujeitos que passaram a viver em contexto urbano e fora da aldeia com a criação de museus, centros culturais, festivais entre outros elementos que resgatem e mantenham a cultura indígena.

No que diz respeito aos **meios de comunicação**: é preciso ter um sistema que possibilite o acesso a rádio transmissão e uma internet de qualidade para Indígenas que estão em locais isolados, a fim de que seja possível prestar um atendimento efetivo a distância, inclusive com o objetivo de garantir a comunicação rápida para denunciar práticas criminosas com as populações indígenas que são ameaçadas por latifundiários, madeireiros e garimpeiros clandestinos. A partir do estabelecimento ou fortalecimento dessas bases será possível promover a saúde mental entre os indígenas e diminuir os casos de suicídios entre eles.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Jacyra de Paiva de. *et. al.. Suicide among Indigenous peoples in Brazil from 2000 to 2020: a descriptive study. The Lancet Regional Health – Americas*, v.26, out. 2023, pp: 1-10. Disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lanam/article/PIIS2667-193X\(23\)00165-5/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lanam/article/PIIS2667-193X(23)00165-5/fulltext). Acesso em: 26 de janeiro de 2024

BONAR. Diana. “Como acontece o processo de desumanização?”. **Peace Flow**, 2017. Disponível em: <https://youtu.be/s4MUQTOkPrY> . Acesso em: 26 de janeiro de 2024

BONAR. Diana. **Cursos de CVN e Gestão de Conflitos**. <https://www.peaceflow.com.br/> Acesso em: 26 de janeiro de 2024

BONAR. Diana. “Processos de desumanização e CNV. Como reintegrar perpetradores de violência?”. **Peace Flow**, 2017. Disponível em: <https://youtu.be/DgZKLyMnHA8>. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

BRASIL. **Lei nº 14.701 de 20 de outubro de 2023**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14701.htm. Acesso em: 26 de janeiro de 2024.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário. **Violência contra os povos indígenas no Brasil**, 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/09/em-2019-terras-indigenas-invasidas-modo-ostensivo-brasil/http://www.cimi.org.br/pub/Relatorio2016/relatorio2016.pdf> . Acesso em: 26 de janeiro de 2024

DATASUS. Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde. **Informações de Saúde**. Disponível em: <http://www2.datasus.gov.br/DATASUS/index.php?area=02>. Acesso em: 26 de janeiro de 2024.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Obter construção, reforma ou ampliação de edificação de saúde indígena**. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/obter-construcao-reforma-ou-ampliacao-de-edificacao-de-saude-indigena>. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **População: censos demográficos**. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/mapa_site/mapa_site.php#populacao. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **População Indígena: censos demográficos**. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/mapa_site/mapa_site.php#populacao . Acesso em: 26 de janeiro de 2024

JARDIM. Suzane. **Diversidades. Apresentando. Educação Antirracismo**. s/d SENAC/ São Paulo. Disponível em: <https://www.cursosead.sp.senac.br/antirracismo/> Acesso em: 26 de janeiro de 2024

MARSHALL. Rosenberg. MARSHALL B. **Comunicação não violenta** - Nova edição: Técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Ágora, 2006. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/Comunica%C3%A7%C3%A3o_n%C3%A3o_violenta_Nova_edi%C3%A7%C3%A3.html?hl=ptBR&id=SAg1EAAAQB-AJ&redir_esc=y. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

MATA, K. C. R. da, Daltro, M. R., & Ponde, M. P. “Perfil epidemiológico de mortalidade por suicídio no Brasil entre 2006 e 2015”. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, v. 9, n. 1, p. 74–87, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.17267/2317-3394rpds.v9i1.2842> Acesso em: 26 de janeiro de 2024

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). **Cartilha com dicas para jornalistas**. s/d Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/folheto-jornalistas-pdf>. . Acesso em: 26 de janeiro de 2024

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). **Cartilha com dicas para os profissionais de saúde**. s/d Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/folheto-popula-o-https://portalquivos.saude.gov.br/images/png/2017/setembro/20/emailprofissionais-saude.png> . Acesso em: 26 de janeiro de 2024.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). **Cartilha com dicas para população**. s/d Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/folheto-popula-o-pdf>. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz. **Cartilha aborda a questão dos povos indígenas no contexto da pandemia.** Saúde Mental e Atenção Psicossocial na Pandemia COVID-19. Povos indígenas no contexto da Covid-19. s/d Disponível em: https://www.fiocruzbrasil.fiocruz.br/wp-content/uploads/2020/05/cartilha_povos_indigenas.pdf. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). **Ministério da Saúde lança o Saúde, na escuta. Notícia / Curso: Formação de Multiplicadores em Urgências e Emergências em Saúde Mental.** s/d Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2021-1/outubro/ministerio-da-saude-lanca-o-saude-na-escuta/> <https://universusbrasil.saude.gov.br/2021/09/formacao-de-multiplicadores-em-urgencias-e-emergencias-em-saude-mental/> . Acesso em: 26 de janeiro de 2024

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). Secretaria de Vigilância em Saúde. **Perfil epidemiológico das tentativas e óbitos por suicídio no Brasil e a rede de atenção à saúde.** s/d Disponível em: <http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/21/2017-025-Perfil-epidemiologico-das-tentativas-e-obitos-por-suicidio-no-Brasil-e-a-rede-de-atencao-a-saude.pdf> . Acesso em: 26 de janeiro de 2024

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). **“Taxa de suicídio é maior em idosos com mais de 70 anos”.** s/d Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/taxa-de-suicidio-e-maior-em-idosos-com-mais-de-70-anos>. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

OLIVEIRA, A. G. de. *et. al.* “O fenômeno do suicídio indígena no Brasil: revisão integrativa da literatura.” **Revista Eletrônica Acervo Saúde**, v. 59, 2020, e4246. Disponível em: <https://acervomais.com.br/index.php/saude/article/view/4246>. Acesso em: 26 de janeiro de 2024

OLIVEIRA, Alexandre de. *et. al.* (Org.). **Amazônia Insubmissa**. Vol. 3. Alexa Cultural: São Paulo, SP; EDUA: Manaus, AM, 2022

ORELLANA, J.D.Y. *et al.* “Mortalidade por Suicídio: um enfoque em municípios com alta proporção de população autodeclarada indígena no Estado do Amazonas, Brasil.” **Revista Brasileira de Epidemiologia**. v. 16, n. 3, set. 2013, p. 658-669. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbepid/a/9XXzdMCt58xVvDDT7KCSQVk/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 26 de janeiro de 2024

XAVANTE. Mara Barreto Sinhosewawe. **Entrevistas inéditas**. Acervo Profissional. 2021

ORGANIZADORA

BIANCA LUIZA FREIRE DE CASTRO FRANÇA



Historiadora, Doutora em História, Política e Bens Culturais (PPHPBC/FGV), mestre em Preservação de Acervos (PPACT/MAST), especialista em Sociologia (UCAM) e Docência (IFMG/Arcos), licenciada em História (Unirio). Foi pesquisadora colaboradora no projeto de reestruturação do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional (RJ), e é pesquisadora/colaboradora no projeto de biografias indígenas "Os Brasis - Memórias indígenas". Seus interesses acadêmicos giram em torno dos estudos sobre Patrimônio e

História dos indígenas brasileiros; História da Ciência no Brasil com foco na Antropologia e Etnologia brasileira; processos de formação de coleções etnográficas no século XX e sua revisitação, releitura e curadoria participativa pelos indígenas que os produziram. Trabalha desde 2017 com acervos digitais de Antropologia e Etnologia. Na área de Educação, atua com pesquisa sobre o uso das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC's) na área de História. É autora de material para graduação em História na modalidade EAD da graduação em História da UniLaSalle e material de História da Religião para o Grupo A (Sagah). Autora do livro "Mil Peças": coleções Ticuna do Museu Nacional. Autora da tese "Uma Civilização Vegetal: A contribuição de Berta G. Ribeiro para a Antropologia Brasileira" e Diretora/Produtora do documentário "Para Berta, com amor", lançado em novembro de 2023.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6965076686458954>

